پاکستانی
کلچر
جمیل جالبی

پاکستانی کلچر

پاکستانی کلچر

قومی کلچر کی تشکیل کا مسئلہ

جمیل جالبی

مشتاق بک ڈپو۔ کراچی

بار اول ۱۹۶۴ء
تعداد ایک ہزار
قیمت آٹھ روپے

ناشر
مشتاق بک ڈپو۔ شیلڈن روڈ۔ کراچی

نسیم شاہین کے نام

محبت گلشن دل را بہار است

مقدمہ

بے جا افتخار اور بے جا انکسار دونوں سے بچ کر مجھے صرف یہ کہنا ہے کہ یہ کتاب لکھ کر میں نے اپنے اس 'کرب' کا اظہار کیا ہے جو گزشتہ پانچ چھ سال سے مجھے بے چین کئے ہوئے تھا۔ اگر میں اس کرب کو آپ تک پہنچانے میں کامیاب ہو گیا ہوں تو ممکن ہے اس کتاب کو پڑھ کر آپ بھی میری طرح بے چین ہو جائیں۔ تخلیق کے سارے سوتے اسی بے چینی کی کوکھ سے پھوٹتے ہیں۔ آلڈس ہکسلے تو اس بے چینی کو اتنی اہمیت دیتا ہے کہ اسے اچھے ادب کی بنیادی صفت قرار دیتا ہے ۔۔۔ 'اچھے ادب کا کام یہ ہے کہ وہ ہمیں بے چین کر دے' ۔۔۔ بہرحال مجھ پر جو کچھ گزری میں نے بے کم و کاست اس کا اظہار کر دیا ہے۔ اتنا مجھے یاد ہے کہ اس کتاب کو لکھنے سے پہلے اور پھر لکھتے وقت میں نے بہت دکھ اٹھائے ہیں۔ ایک تو موضوع ایسا کہ نہ اس کی کوئی روایت میرے سامنے تھی اور نہ اظہار کے سانچے میری راہنمائی کر رہے تھے۔ مجھے راستہ بھی بنانا تھا اور سڑک بھی تیار کرنی تھی۔ جب سڑک بن جائے اور راستہ مقرر ہو جائے تو پھر قافلے تیزی سے گزرتے چلے جاتے ہیں۔ اس اعتبار سے اس موضوع پر اردو میں یہ پہلی مستقل کتاب ہے۔ اس کتاب کے لکھنے میں میں نے ساڑھے تین سال کا عرصہ لگایا ہے۔ بیری کمائیگی کے

علاوہ ممکن ہے اس کی وجہ یہ ہو کہ مجھے مسائل کے ایسے گھنے جنگل سے گزرنا تھا جہاں قدم قدم پر دلدلیں تھیں اور راستہ چلنا بھی دشوار تھا۔ اگر اس موضوع پر لکھنے کی پہلے سے کوئی روایت ہوتی تو شاید اتنی مشکل نہ پڑتی۔ چراغ سے چراغ روشن ہوتا ہے اور راستے سے راستہ نکلتا ہے۔ ممکن ہے میں نے راستہ بنانے میں غلطیاں کی ہوں لیکن میری ان غلطیوں میں سوچ کا پہلو ضرور ملے گا۔ گنا ہے ہم اگر باشد ثواب است۔ میں نے جو کچھ دیکھا اور جو کچھ محسوس کیا اسے کم سے کم لفظوں میں آپ تک پہنچانے کی کوشش کی ہے۔ ایک ایسے دور میں جب فرد نے دیکھنے کا کام ہی بند کر دیا ہو آئینہ دکھانے کا کام سب سے اہم کام ہو جاتا ہے۔ یہ موضوع میرے لئے میری اپنی بقا کا مسئلہ ہے۔ اسی لئے میں نے جو کچھ کہا ہے پوری ایمان داری، جرأت اور ذمہ داری سے کہا ہے۔ ایسے میں میری یہ خواہش ضرور ہے کہ آپ بھی اس کتاب کو اسی خلوص اور ذمہ داری سے پڑھیں اور ذاتی اختلافات سے ہٹ کر اس موضوع پر اپنے اپنے طور پر غور کریں تاکہ اس غور و فکر اور اس بے چینی سے زندگی میں مثبت اقدار کا ایک ایسا نظامِ خیال پیدا ہو سکے جو ہمارے جدید ذہنی، مادی، معاشرتی و تہذیبی تقاضوں کو آسودہ کر سکے۔ قومی کلچر کی تشکیل ہمارا سب سے اہم مسئلہ ہے اور یہی اس کتاب کا موضوع ہے۔ اگر آپ اس کتاب کو پڑھ کر سوچنے کی طرف مائل ہو سکے تو میں سمجھوں گا کہ میری محنت رائگاں نہیں گئی۔

میں نے جہاں جہاں لفظ 'تہذیب' استعمال کیا ہے اسے انگریزی لفظ 'کلچر' کے معنی میں استعمال کیا ہے اور لفظ کلچر کے وہ معنی ہیں جس کی وضاحت میں نے دوسرے باب میں کی ہے۔

یوں تو میں نے اس کتاب کے لکھنے میں متعدد کتابوں سے استفادہ کیا ہے لیکن خاص طور پر سائنس اور کلچر کے تیرھویں باب سے اپنی کتاب کے چھٹے باب کو

اور کلچر اینڈ ہسٹری کے چوتھے اور پانچویں باب سے اپنی کتاب کے دوسرے باب کے ایک حصے کو سجایا ہے۔ میں ان مصنفین کا تہہ دل سے شکر گزار ہوں۔ ناشکری ہوگی اگر میں سلیم احمد اور شمیم احمد کا شکریہ ادا نہ کروں جنہوں نے اس کتاب کے مسودے کو توجہ سے پڑھ کر قیمتی مشورے دیئے۔ یہ دونوں میرے لئے محبت ہی محبت ہیں۔ میں اقبال جعفر، سراج الحق اور مولانا اعجاز الحق قدوسی کا بھی شکر گزار ہوں جن سے تبادلۂ خیال کر کے میں نے اکثر اپنے ذہن کو صاف کیا ہے۔

جمیل جالبی

کراچی

۱۲ اپریل ۱۹۶۴ء

فہرست

پاکستانی کلچر

فرجام سخن گوئی غالب بتو گویم
خون جگراست ازرگ گفتار کشیدن

غالب

①

آزادی، تہذیبی مسائل اور تضاد

دہلی کے چاندنی چوک میں ایستادہ گھنٹہ گھر نے ۱۴ اگست ۱۹۴۷ء کو جب بارہ بجنے کا باآوازِ بلند اعلان کیا تو دنیا کے نقشے پر ایک نئی آزاد مملکت اُبھر آئی۔ اس مملکت کا نام پاکستان تھا۔ پاکستان ـــــ ہماری آزادی کا آدرش، ہماری آرزوؤں کا کعبہ۔ جہاں ہندوستان کے ہر خطے کے مسلمان مل جل کر ایک قوم کی حیثیت سے نئی زندگی کا آغاز کرنے والے تھے۔ جہاں وہ اپنی عظیم روایات کے سہارے نئی تہذیبی قوتوں کا ثبوت دینے کا ارادہ رکھتے تھے۔ لیکن جب آزادی آئی تو اپنے جلو میں دو چیزیں لے کر آئی۔ ایک نفرت اور دوسرا تضاد۔ نفرت نے سارے برصغیر کو ہندو مسلم فسادات کی آگ میں جھونک دیا اور تضاد کے عفریت نے جس پر آزادی سے پہلے ہم نے کبھی توجہ نہ دی تھی، طرح طرح کے تھکا دینے والے مسائل میں اُلجھا دیا۔ آزادی کے بعد ہم سب نے محسوس کیا ـ ہمارے پاس کوئی تہذیبی سرمایہ ایسا نہیں ہے جس سے ہم اس چیلنج کو قبول کر سکیں جو آزادی اپنے ساتھ لائی ہے۔ "مروجہ" مذہب کا اخلاقی و تہذیبی سرمایہ بظاہر ہمارا ساتھ دینے کے باوجود اپنی چمک دمک گنوا رہا ہے۔ آزادی سے پہلے ہمارے سارے جذبات "اجتماعی" تھے۔ آزادی کے بعد اجتماعی جذبات کا رنگ روپ اُڑنے لگا اور معاشرے کی ہر سطح پر یہ احساس شدت کے ساتھ اُبھرنے لگا کہ آخر وہ کون سے عناصر ہیں جن کے ذریعہ ہم یک جہتی اور حقیقی اتحاد حاصل کر کے ایک قوم بن سکتے ہیں۔ ہمارا تہذیبی

سرمایہ کیا ہے۔ ہماری فکر اور ہمارے خیال کے کون سے راستے ہیں۔ معاشرے کے سامنے واضح اور غیر واضح طور پر یہ سوال بھی بار بار آنے لگا کہ اب وہ کدھر جائے اور کن اقدار پر اپنی زندگی کی تعمیر کرے۔ تہذیبی اعتبار سے پاکستان ایک خلا کے ساتھ وجود میں آیا تھا۔ ۱۹۴۷ء تہذیبی اعتبار سے ایک ایسے واضح خط کی حیثیت رکھتا ہے جہاں سے ہمیں اپنے مسائل اور افکار پر پھر سے سوچنے کی ضرورت محسوس ہو رہی ہے۔ ہم کہاں ہیں۔ ہم کدھر جا رہے ہیں۔ کیا کچھ اقدار ایسی ہیں جن پر چل کر ہم دوبارہ باعزت اور پروقار طریقے سے تجدیدِ حیات کا صور پھونک سکتے ہیں۔ کیا "پیروی مغربی"، جس کا مولانا حالی نے مشورہ دیا تھا، ہمارے نئے زندگی کی نئی قوتوں کا پیش خیمہ ثابت ہو سکتی ہے۔ کیا ہم اپنے مذہب کی موجودہ تقلید پرستانہ ذہنیت سے زندگی کے کل سنوار سکتے ہیں۔ کیا ہمارے زوال کا باعث صرف یہ ہے کہ ہم نے روزہ نماز کی عادت ترک کر دی ہے۔ کیا مادی ترقی روحانی ترقی کے مانع ہے اور کیا روحانی ترقی کے لئے ضروری ہے کہ مادی ترقی کو زندگی میں کوئی اہمیت نہ دی جائے۔ کیا ابدی قوانین کی موجودہ تشریح اور مروجہ تاویل ناقابلِ تبدیل ہے۔ ہمارے ہاں خیالات کے تخلیقی سوتے کیوں بند ہو گئے ہیں۔ سارا معاشرہ اسلام کے عظیم اصولوں اور پاکستان کے عظیم آدرش کے باوجود تنگ نظری، تعصب اور تقلیدانہ ذہنیت کا کیوں شکار ہے۔ کہیں ہماری موجودہ روش اور ہمارا موجودہ نظامِ حیات فراریت کی ایک شکل تو نہیں ہے۔ ہمارا ماضی کیا ہے اور اس سے ہمارا کیا رشتہ ہے۔ کیا ہم ماضی کے تاریخی بہاؤ کا منطقی نتیجہ ہیں۔ اگر ہیں تو اس کی کیا نوعیت ہے۔ مذہب، زبان، مادیت اور معاشرتی انفرادی سطح پر ہم کیا کر رہے ہیں۔ کیا ہمارا اپنا کوئی کلچر ہے۔ اگر ہے تو اس کی کیا نوعیت ہے اور اگر نہیں ہے تو اسے بنانے اور

متشکل کرنے میں ہم نے اب تک کیا کیا ہے۔

ایک طرف تو یہ سوالات ہیں جو واضح اور غیر واضح طور پر مختلف شکلوں میں معاشرے کے ذہن میں بار بار ابھر رہے ہیں اور دوسری طرف معاشرے کے وسائل اور خواہشات کے درمیان زبردست بحرانی تضاد اندر ہی اندر گھن کی طرح لگ رہا ہے۔ ہمارے وسائل زرعی معاشرے کے وسائل ہیں اور ہماری خواہشات صنعتی معاشرے کی خواہشات ہیں۔ اس اعتبار سے پاکستان ایک غیر آسودہ خواہشات کا معاشرہ ہے۔ وسائل اور خواہشات کا یہ تصادم اور تضاد زندگی کی ہر سطح پر ہمارے تخلیقی سوتوں کو خشک کر رہا ہے۔ ہماری زندگی کا نہ کوئی مقصد ہے اور نہ کوئی جہت۔ ہمارے سامنے تہذیبی سطح پر اقدار و اخلاق کا کوئی ایسا نظام نہیں ہے جس پر ہم مثبت طریقے سے زندگی کا کوئی نیا قلعہ تعمیر کر سکیں۔ اسی وجہ سے سارا معاشرہ منتشر ہے۔ ہر چیز کی اہمیت زیر و زبر ہے۔ ساری جمی جمائی اقدار ٹوٹ پھوٹ کر ایک ڈھیر بنتی جا رہی ہیں۔ ہم خود اپنی آنکھوں سے دیکھ رہے ہیں کہ معنی و اقدار کے پرانے ذرائع بے معنی ہو کر دم توڑ رہے ہیں۔ خیالات اور عقائد کا وہ نظام جس پر ہم صدیوں سے یقین رکھتے چلے آ رہے تھے اب ہمیں بے معنی اور از کار رفتہ نظر آنے لگا ہے۔ اسی تہذیبی خلا کی وجہ سے ہم ایک طرف تو یورپ سے لباس، آداب معاشرت، تعمیرات، فنونِ لطیفہ، مادی ترقی اور اخلاقی ضابطوں کی سطح پر شکست کھا رہے ہیں اور دوسری طرف ہمارے ذہنوں پر بدحالی اور پسپائیت کی دھند کے دبیز پردے پڑ رہے ہیں اور ہم رفتہ رفتہ اس خزاں رسیدہ درخت کی مانند ہوتے جا رہے ہیں جس کے سب پتے جھڑ گئے ہوں اور وہ ٹنڈ منڈ تنہا کھڑا ہو۔ سارے معاشرے میں اب کوئی چیز اپنی اصل شکل میں نظر نہیں آتی۔

جو کچھ نظر آتا ہے وہ اصل نہیں ہے اور جو چیز اصل ہے وہ نظر نہیں آتی۔ یہ تضاد کا دوسرا رخ ہے۔ جب زندگی یہ شکل اختیار کرے تو معاشرہ کا عام فرد "دیکھنے" کا کام ہی بند کر دیتا ہے اور اگر ایسے میں کوئی اسے آئینہ دکھا بھی دے تو وہ جھلا کر آنکھیں بند کر لیتا ہے اور چیخ چیخ کر کہنے لگتا ہے ـــــ "خدا کی قسم! یہ میری شکل نہیں ہے۔ یہ سب جھوٹ ہے۔ یہ میں نہیں ہوں۔" یا پھر وہ کوشش کرتا ہے کہ اس آئینے ہی کو توڑ دے جس میں اس کی شکل نظر آ رہی ہے۔ مجھے یاد ہے کہ جب ہمارے محلے پر ہندوؤں کا ایک بڑا جتھا چڑھ آیا تھا اور اہلِ محلہ اپنی چھتوں پر چڑھ کر اس حملے سے بچنے کے منصوبے بنا رہے تھے ایک صاحب اپنے بستر پر دراز ہو گئے، زور سے لحاف تان لیا اور سمجھنے لگے کہ اب وہ حملے سے بالکل محفوظ ہیں۔ حقیقت سے فرد کی جو شکل ہمیں لحاف کو زور سے تان کر اوڑھنے کے عمل میں نظر آتی ہے وہی شکل ہمیں اپنے معاشرے میں مختلف صورتوں میں نظر آ رہی ہے۔ یہ دراصل اس تہذیبی خلا اور اس تضاد کا فطری ردعمل ہے جن سے آزادی کے بعد ہم دوچار ہیں۔ اسی وجہ سے سارا معاشرہ اور اس کے افراد خود میں الجھے ہوئے ہیں۔ آپ کو تہذیبی خلا اور تضاد کا نقشہ دیکھنا ہو تو کسی سرکاری دفتر میں چلے جائیے۔ کسی تاجر اور صنعت کار سے مل لیجئے۔ کسی مزدور یا کلرک سے بات کر دیکھئے۔ کسی وکیل، ڈاکٹر، پروفیسر، صحافی، ادیب، طالب علم، مولوی یا سیاست دان سے گفتگو کر لیجئے آپ کو اندازہ ہو جائے گا کہ اس کے ذہن میں نہ کوئی جہت ہے اور نہ کوئی مقصد۔ وہ جو کچھ کہہ رہا ہے خود اس کی تردید کر رہا ہے۔ وہ تضاد کی جھلسا دینے والی آگ میں جل رہا ہے جہاں اسے نہ کوئی راستہ نظر آ رہا ہے اور نہ راہِ فرار۔ اس کا صرف ایک ہی مقصد حیات ہے کہ خود کو کس طرح "محفوظ" رکھے۔ اس خود حفاظتی کے جذبے میں دوسروں کی

حفاظت کا جذبہ شامل نہیں ہے۔ تضاد سے پیدا ہونے والے عدم تحفظ کے اس احساس نے سارے اصولوں اور اقدار کو اس کے لئے بے معنی کر دیا ہے۔ اس میں نہ تو کام کرنے کی گرمجوشی ہے اور نہ اپنے کام سے کسی قسم کا کوئی گہرا تعلق ہے۔ وہ یہ کام اس لئے نہیں کر رہا ہے کہ یہ اسے عزیز ہے یا اس میں وہ کوئی اضافہ کرنے کا ارادہ رکھتا ہے بلکہ وہ یہ کام صرف اس لئے کر رہا ہے کہ اس کے علاوہ کوئی اور کام اسے ملا ہی نہیں ہے۔ ہر فرد اپنی جگہ غیر محفوظ، غیر مطمئن اور غیر آسودہ ہے۔ اس کا اندازہ اس بات سے بھی ہو سکتا ہے کہ وہ چاہتا ہے جس طرح اس کی زندگی گزر رہی ہے اگر اسی طرح گزر جائے تو بس ہے۔ اس طرز عمل نے صلاحیت کے لفظ کو بے معنی بنا دیا ہے اور تخلیقی سرچشموں کو خشک کر دیا ہے۔

اس تضاد کو آپ زندگی کی کسی سطح پر دیکھ لیجئے آپ کو یہی عمل نظر آئے گا۔ آیئے اس تضاد کو تفریحات کی سطح پر تلاش کریں۔ جاہل آدمی جسے الف کے نام ب نہیں آتا بہت ذوق و شوق کے ساتھ انگریزی فلم دیکھتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ اپنی زندگی کے ان پہلوؤں کو فلم میں دیکھ کر آسودہ کرنا چاہتا ہے جن سے وہ حقیقی زندگی میں محروم ہے۔ اس کے پاس نہ رہنے کو گھر ہے اور نہ فراغت کے ساتھ کھانے پینے کے لئے ہے۔ اس کے بچے اچھے لباس، اچھی تعلیم سے محروم ہیں۔ وہ گندگیوں اور غلاظتوں میں رہتے ہیں۔ جھگی یا ٹاٹ کے گھر میں اتنی گنجائش کہاں کہ وہ اپنی جنسی تشنگی کو اطمینان کے ساتھ آسودہ کر سکے۔ وہ اپنی ان تمام خواہشات کو انگریزی فلموں میں دیکھ کر آسودہ کرنا چاہتا ہے۔ اب آگے چلئے۔ جسے دیکھئے وہ معمے حل کر رہا ہے۔ یہ معاشرتی تضاد کی ایک اور مثال ہے۔ بغیر محنت کئے حصول زر کی خواہش کا شارٹ کٹ۔ پوری قوم لاٹری اور انعام کے طلسم میں گرفتار ہے۔ جہاں نمائش ختم ہے وہاں نمائش تو کم ہوتی ہے انعام

اور لاٹری کی نمائش زیادہ زور باندھتی ہے۔ کاروباری ادارے اس طرح جھوٹی ضرورت پیدا کر کے اپنی بکری بڑھا رہے ہیں۔ اب آپ اصل بکری اور جھوٹی بکری کا تضاد ملاحظہ فرمایئے۔ غرض کہ ایک دو نہیں ہزاروں تضاد ہیں۔ ایک تضاد دوسرے تضاد کو جنم دے کر زندگی کو زیادہ ناآسودہ اور زیادہ بدحال بنا رہا ہے۔ عدم تحفظ کا احساس شدت سے زور پکڑ رہا ہے۔ ان حالات میں خود حفاظتی انسان کا فطری عمل ہے۔ اب ساری زندگی کا محور صرف یہ ہے کہ اپنی ذات کی حفاظت کس طرح کی جائے۔

نفرت کا وہ عمل جو ہندو مسلم فسادات کی شکل میں ابھرا تھا اب خود ایک دوسرے کو کاٹ رہا ہے۔ اب ہمیں ایک دوسرے سے نفرت ہے۔ اپنی اقدار اور اپنے ماضی سے نفرت ہے۔ اپنی روایت اور اپنی تاریخ سے نفرت ہے اور ہم ان سب سے نفرت کرتے ہوئے اندھا دھند مغرب کی روایات، اقدار اور کلچر کی طرف اسی تیزی سے بڑھ رہے ہیں جس تیزی سے چنگیز خاں کی فوجوں نے پیش قدمی کی تھی۔ اس تضاد اور نفرت کا نتیجہ ہے خود حفاظتی اور خود غرضی جس نے سیاست، معیشت، تجارت، صنعت، معاشرت، زبان اور اخلاق و مذہب کے بڑے سے بڑے مسئلے کو قومی، ملی یا انسانی سطح سے نیچے اتار کر صرف ذاتی سطح پر لا کھڑا کیا ہے۔ اب تہذیبی سطح پر اس نفرت اور تضاد کا ایک اور کرشمہ دیکھئے۔ یہ ایک حقیقت ہے کہ پاکستان یورپ یا امریکہ کا کسی بھی اعتبار سے ایک حصہ نہیں ہے۔ ہماری تہذیب نہ تو مغرب کی تہذیب ہے اور نہ کبھی اصل شکل میں صحیح اور سچی مغربی تہذیب بن سکتی ہے۔ یہ بات بھی واضح ہے کہ ہر معاشرے میں تہذیب اور کلچر کا سچا نمائندہ ہمیشہ تعلیم یافتہ طبقہ ہوتا ہے لیکن حیرت کی بات ہے کہ ہمارے ہاں معاملہ اس کے بالکل برعکس ہے اور ان پڑھ طبقہ ہماری تہذیب کا نمائندہ ہے۔ اس طبقے کا اپنی روایات، عقائد اور اقدار سے اب بھی پورا تعلق باقی ہے۔ وہ ان سے نفرت نہیں کرتا۔ اسے ان سب چیزوں سے اپنی اولاد کی طرح پیار

پیار ہے۔ یہ بات دوسری ہے کہ وہ ان میں نہ تو تبدیلی لا سکتا ہے اور نہ انہیں
اٹھا کر پھیلا سکتا ہے تاکہ ان کی نشوونما بھی ہوتی رہے اور وہ زمانے کے تقاضوں
کو بھی پورا کرتے رہیں اور جذبات کی آسودگی کے علاوہ حقائق سے بھی آنکھیں ملا
سکیں۔ اس میں اس طبقہ کا قصور نہیں ہے۔ یہ کام تو ہمیشہ تعلیم یافتہ طبقے نے
انجام دیا ہے اور وہی اس کا اہل بھی ہے۔ ہمارا تعلیم یافتہ طبقہ اپنی اقدار، اپنی
تاریخ اور اپنی روایات سے نفرت کر رہا ہے اور اپنی تہذیب کی نشوونما کرنے،
اسے وسعت دینے کے بجائے غیر تہذیب کی نمائندگی کر رہا ہے۔ وہ اپنی تاریخ اور
اپنے ماضی سے رشتہ منقطع کر کے اس تہذیبی خلا، نفرت اور تضاد کے سہارے قومی
زندگی کو اپنی صلاحیتوں سے محروم کر رہا ہے۔ اب آپ دوسرے معاشروں کو ذہن
میں رکھئے۔ دوسرے معاشروں میں جب بھی معاشرتی، معاشی، اخلاقی یا ذہنی
تبدیلیاں آئی ہیں ان کا تعلق ہمیشہ ان کی اپنی تاریخ سے پوری شدت کے ساتھ
باقی رہا ہے۔ خود کو اس رشتے سے پورے طور پر وابستہ رکھتے ہوئے انہوں
نے اپنی روایت کو گہرا، بلند اور وسیع کیا ہے۔ وہاں جو بھی نئی قلم باہر سے لا کر
لگائی ہے اپنی تاریخ اور روایت کی سرزمین میں۔ ہم ہیں کہ تیزی کے ساتھ یہ
بھول رہے ہیں کہ ہمارا ماضی کیا ہے۔ ہماری روایت اور کلچر کا ماضی کیا ہے۔
ہمارے ہاں تبدیلی لانے کا یہ کام اپنے تاریخی ورثے سے بالکل الگ ہو کر کیا
جا رہا ہے اور ایسا معلوم ہوتا ہے گویا پاکستان کی تاریخ نفرت اور تضاد کے
سہارے ۱۴ اگست ۱۹۴۷ء سے شروع ہوئی ہے جس کا تعلق اپنے تہذیبی ورثے
کے بجائے یا تو یورپ کی جدید تہذیب کے طلسم سے ہے یا پھر آثار قدیمہ کی
ان کھدائیوں سے جو مسٹر وھیلر نے موہنجو دڑو، ٹیکسلا اور ہڑپا نامی مقامات پر
کی تھیں۔ اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ آخر ایسا کیوں ہے؟ اس ذہنی رویہ کا

نفسیاتی عمل کچھ اس طرح ہو رہا ہے کہ جب ہم تضاد اور نفرت کے سہارے اپنے
ماضی کے رشتوں کو دیکھنا چاہتے ہیں تو ہمارے ذہن میں ماضی کے تہذیبی رشتے
جغرافیائی حدود کے ساتھ ابھرتے ہیں مثلاً تاج محل کا تصور ہندوستان کے
جغرافیائی حدود سے وابستہ رہ کر ہمارے ذہن کے دریچوں سے جھانکتا ہے۔
امیر خسرو، تان سین، اکبر اور شاہجہاں، غالب اور سرسید ہندوستان کے
جغرافیائی حدود کے ساتھ ذہن کے پردے پر ابھرتے ہیں۔ نفرت اور تضاد کی
وجہ سے ہمیں ان سے وہ اپنائیت محسوس نہیں ہوتی جو شاہی مسجد لاہور، جہانگیر کے
مقبرے یا اقبال سے محسوس ہوتی ہے۔ جب ذہنوں پر نفرت اور تضاد کے زیر
اثر، جغرافیائی حدود حائل ہونے لگیں تو اپنے ماضی سے رشتہ منقطع کرنے
کی توجیہہ سمجھ میں آنے لگتی ہے۔ اس ذہنی عمل کا نتیجہ یہ ہوا کہ ہند مسلم ثقافت،
تاج محل کی حسین تراش خراش اور قطب الدین ایبک کی سلطنت دہلی سے
لے کر بہادر شاہ ظفر تک تہذیبی تاریخ ہمارے لئے بے معنی ہو گئی اور سیاسی
جغرافیہ کے بدلتے ہی ہمارے ذہنوں کا جغرافیہ بھی اس طور پر بدلا کہ ہمارا سارا
تہذیبی سرمایہ اور ورثہ واہگہ کی سرحد پر آ کر رک گیا اور اسے بھی ویزا اور
پاسپورٹ کی ضرورت پڑنے لگی۔ یہیں سے ہمارا قومی المیہ شروع ہوتا ہے۔ اب
ایسا محسوس ہوتا ہے کہ ہمارا تاریخی ورثہ، ہمارا سارا ماضی ہم سے کوئی تعلق
نہیں رکھتا۔ یہاں جغرافیہ تاریخ کے راستے میں حائل ہو رہا ہے۔ لیکن کیا ہم
اس تہذیبی ورثہ کو، جو ہند مسلم ثقافت کے ایک ہزار سالہ جذب و قبول کے
ذریعہ ہم تک پہنچا ہے اپنی تہذیبی تاریخ سے خارج کرنے کی غلطی کر سکتے ہیں؟
کیا "جغرافیائی حدود" اور "احساس ملکیت" کے سبب ہم انہیں ترک کر کے
اپنی نئی تاریخ ۱۹۴۷ء سے شروع کرنے کی جرأت کر سکتے ہیں۔ اس وقت جغرافیہ

نفسیاتی طور پر ہمارے ذہنوں کی وسعتوں کو تضاد اور نفرت کی تنگنائیوں میں محصور کر رہا ہے اور ہمیں ذہنی طور پر مفلس بنا کر تہذیبی خلا پر فخر کرنے کی ترغیب دے رہا ہے۔ اس نفسیاتی عمل نے ذہنی طور پر ہمیں ایک ایسی بوکھلاہٹ اور الجھن میں مبتلا کر دیا ہے کہ سارا معاشرہ کسی جہت کے بغیر صرف و محض عدم تحفظ، ذہنی بے مائگی اور تضاد کے احساس میں گرفتار ہے۔

یہ تضاد، جس کا ذکر میں نے ابھی کیا ہے، دراصل ہمارے آدرش سے گریز کا نتیجہ ہے۔ ہند مسلم ثقافت مختلف اثرات و عوامل کے جذب و قبول کا نتیجہ تھی۔ جس میں عربی، ایرانی، ترکی اور ہندوستان کے مختلف علاقائی اثرات خندہ پیشانی سے گھلے مل کر، صدیوں کے عمل کے ذریعہ، ایک نئی تہذیبی وحدت کی شکل میں رونما ہوئے تھے۔ یہ کلچر جو ہندوستان کی سرزمین پر ایک ہزار سال میں بن سنور کر ابھرا اس معنی میں قومی کلچر نہیں تھا بلکہ یہ تہذیب تھا ملی نصب العین کا جس نے ہزار سال تک جذب و قبول کے سلسلے کو جاری رکھ کر اپنی انفرادیت کے تیور اور خد و خال باقی رکھے تھے اور اپنے وجود کو مختلف النوع اثرات سے وسیع اور گہرا کر کے سنوارا اور بنایا تھا۔ ۱۹۴۷ء کے بعد ہم نہ صرف جغرافیائی اعتبار سے بلکہ نصب العین کے نقطہ نظر سے بھی قومیت کے ایک محدود تصور کی پرستش کر رہے ہیں۔ قومیت کے اس محدود تصور اور ملی تصور کے زوال نے یک جہتی اور وحدت کے اس آدرش کی بنیادیں ہلا دی ہیں جس پر ہم نے ایک نئے آزاد ملک کی عظیم الشان عمارت قائم کرنے کا تہیہ کیا تھا اور جس کا نام بڑے لاڈ، تقدس اور دعوے کے ساتھ پاکستان رکھا تھا۔ یہی وہ آدرش تھا جو شاہ ولی اللہ سے لے کر اقبال تک ہمیں اس برصغیر کے مسلمانوں کی روح میں امنڈتا اور تیرتا نظر آتا ہے۔ قومیت کے اسی محدود

اور غیر ملی تصور کی وجہ سے ہماری تاریخ ۱۹۴۷ء سے شروع ہوتی ہے اور موہن جو دڑو ہڑاپا، گندھارا تہذیبوں کی پانچ ہزار سالہ قدامت کے باوجود ہمارے ملک کی تاریخ کی عمر سولہ سترہ سال ہوتی ہے۔ اس اعتبار سے ہم نے اپنے فکر اور اپنے عمل سے ماضی کے رشتوں کو نئے جغرافیائی حدود کے ساتھ ساتھ نہ صرف کاٹ ڈالا ہے بلکہ آج اس پر فخر بھی کر رہے ہیں۔ اب ایسے میں اپنے عظیم ماضی سے الگ ہو کر ہم ذہنی و تہذیبی اعتبار سے کیا کر سکتے ہیں، یہ کوئی ایسا سوال نہیں ہے جس کا جواب آسانی سے نہ دیا جا سکے۔ ہم یہ بھول گئے ہیں کہ احساس ملی کے تاریخی حدود تو ہوتے ہیں لیکن جغرافیائی حدود نہیں ہوتے۔ احساس ملی کے ادوار تو ہو سکتے ہیں لیکن سرحدیں نہیں ہوتیں۔ اور ہمارے ہاں ۱۹۴۷ء کے بعد کے اسی ذہنی عمل کی وجہ سے جغرافیائی حدود تو بہت واضح ہیں لیکن تاریخی حدود بالکل تاریکی میں ہیں اور ہم کبھی موہنجو دڑو میں اپنا ماضی تلاش کر رہے ہیں۔ کبھی ٹیکسلا اور گندھارا کے کھنڈروں میں اسے کرید رہے ہیں اور کبھی صرف اپنی علاقائی تہذیب پر ملی اور قومی تصور سے بے نیاز ہو کر، فخر کر رہے ہیں۔ ہم یہ بھول گئے ہیں کہ بغیر ماضی کے نہ کوئی قوم قوم بنتی ہے اور نہ کوئی ملک ملک بنتا ہے۔

پاکستان کی تحریک بھی ملی احساس کا نتیجہ تھی یعنی 'جغرافیہ' کے اندر رہتے ہوئے بھی غیر جغرافیائی۔ جس میں احساس ملی کے ذریعہ پھیلنے اور بڑھنے کا زبردست حوصلہ موجود تھا۔ پاکستان کا آدرش اور اس کا موجودہ جغرافیہ دراصل ذریعہ تھا ملی آدرش کو حاصل کرنے کا۔ ہماری تنگ نظری دیکھئے کہ جب یہ حاصل ہو گیا تو ہم نے ذریعہ کو منزل بنا کر اس پر قناعت کر لی اور یہی وہ تضاد ہے جس نے معاشرتی، اخلاقی اور تہذیبی بساط الٹ دی ہے اور جس کا نتیجہ وہ خلا ہے

جو ہمیں ہر روز ایک دوسرے سے دور کر رہا ہے اور ایک جہتی اور وحدت کے نقوش روز بروز دھندلے پڑتے جا رہے ہیں۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ جیسے اپنے ماضی اور تاریخ پر سے ہمارا اعتماد اُٹھ گیا ہے۔ ہم 'ان سے' نفرت کا اظہار کر کے 'بھاگنا چاہتے ہیں۔ شاید ہم نے پاکستان صرف اس لئے بنایا تھا کہ ان سے پیچھا چھڑا سکیں لیکن کیا اپنے ماضی اور تاریخ سے فرار ہو کر پاکستان کے کوئی معنی باقی رہ سکتے ہیں۔ کیا ہم اس فرار کے ذریعہ زندگی کی مثبت قدریں تلاش کر سکتے ہیں۔ کیا بغیر ماضی کے ہمارے نئے کلچر کا کوئی مفہوم باقی رہ جاتا ہے اور کیا کلچر کے بغیر ہم معاشی، مادی، معاشرتی اور تہذیبی سطح پر کچھ کر سکتے ہیں؟

پاکستان کی تخلیق کی وجہ یہ تھی کہ اپنی 'ملی شخصیت' 'قومی انفرادیت' کو آزادی کے ساتھ برقرار رکھ کر وحدت کے ساتھ اپنے وجود کو قائم رکھنا تاکہ ایک ایسے معاشرے کو جنم دیا جا سکے جس میں ہماری روایت اور ماضی بھی موجود ہو اور جدید دور کے تقاضے بھی۔ پاکستانی قوم اور اس کا زندہ کلچر اسی تصور کی کوکھ سے پیدا ہونے والا تھا۔ اگر ایسا معاشرہ صرف اس احساس سے پیدا ہو جاتا جس کے ذریعہ ہم نے پاکستان کو وجود بخشا تھا تو کوئی مضائقہ نہیں تھا لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ تین چار سال کے اندر اندر ہمارے جوش و جذبہ کی آگ ٹھنڈی پڑنے لگی اور ہم اپنے آدرش سے تیزی کے ساتھ دور ہونے لگے۔ آج اتنا عرصہ گزر جانے کے باوجود ہم وحدت، یک جہتی اور مشترک طرز فکر و عمل جیسے بنیادی عناصر سے پہلے سے کہیں زیادہ محروم ہیں۔ اس کی وجہ تہذیبی خلاء سے پیدا ہونے والا احساس ہے جس نے زندگی کی ہر سطح پر 'تضاد' کو جنم دیا ہے اور مذہب کے اثر کو زائل کر کے اسے بے معنی بنانے کا عمل شروع کر دیا ہے۔

مروجہ مذہب کا زندگی کے بنیادی رشتوں سے کوئی تعلق باقی نہیں رہا ہے اور اس کے ذریعہ زندہ کلچر کی پیدائش کا تصور ایک بے سود کوشش کا درجہ رکھتا ہے۔ یہاں اس بات کو ایک مثال سے سمجھئے۔ فتح مکہ کے بعد پیغمبر اسلام نے یہ نہیں کیا کہ وہ ذریعہ کو منزل سمجھ کر اطمینان سے بیٹھ گئے بلکہ انہوں نے مسلمانوں کے طرز زندگی اور طرز فکر کو بھی بدلنے کی کوشش کی تاکہ ایک ایسا معاشرہ وجود میں آ جائے جس میں نہ صرف طرز فکر و عمل کی وحدت ہو بلکہ مذہب اور معاشرت ایک دوسرے میں گھل مل کر خود ایک وحدت اختیار کر لیں۔ یہی اس معاشرہ کا کلچر تھا جس میں دین اور دنیا الگ الگ خانوں میں بٹے ہوئے نہیں تھے بلکہ مذہب اور زندگی کے جملہ امور ایک ہو گئے تھے۔" زندہ کلچر" کے معنی بھی یہی ہیں اور پاکستان کی تخلیق کا مقصد بھی یہی تھا۔ اس بات کو ایک اور مثال سے سمجھئے۔ روس میں کمیونزم پھیلا تو وہاں یہ نہیں ہوا کہ لوگوں کو کمیونسٹ بنا کر زندگی کے باقی اعمال میں آزاد چھوڑ دیا گیا ہو بلکہ اس فلسفہ کی بنیادوں پر ایک ایسے معاشرے کو تشکیل دینے کی ہر طرح سے کوشش کی گئی جس میں اس فلسفہ کو پھلنے پھولنے کا پورا موقع ملے اور معاشرتی سطح پر کمیونزم اور زندگی کے جملہ امور ایک وحدت کی شکل اختیار کر لیں۔ یہی وحدت اس معاشرہ کا کلچر ہے۔

اس بحث کے بعد آپ بھی میرے ساتھ اسی نتیجہ پر پہنچیں گے کہ یہ سمجھنا کہ مغربی پاکستان کے مختلف علاقوں کے اندر اور پھر مشرقی و مغربی پاکستان کے درمیان اتحاد صرف مسلمان ہونے کے سبب خود بخود قائم رہے گا کتنی بڑی غلطی ہے۔ یہ وحدت صرف و محض کلچر کی سطح پر حاصل ہو سکتی ہے۔ اور کلچر میں، جس کی وضاحت میں آئندہ صفحات میں کروں گا' مذہب'

عقائد، رسم و رواج، معاشرت، مادّی وسائل و ضروریات اور زندگی کے سارے عوامل شامل ہیں۔ کلچر اور اس کے مسائل سے غفلت برتنے کا نتیجہ یہ ہے کہ پاکستان کے جغرافیائی حدود مقرر ہو جانے کے اتنے سال بعد بھی ہمیں یہ معلوم نہیں ہے کہ کدھر جانا ہے۔ سارا معاشرہ انتشار، الجھنوں اور تضاد کا شکار ہے۔ تہذیبی سطح پر ہر طرف سے پسپا کر دینے والے حملے ہو رہے ہیں اور ہم ان سے بے خبر ہیں۔ تہذیبی سطح پر ہماری غفلت اور بے پرواہی کی وضاحت اس طرح کی جا سکتی ہے کہ اگر ہمارے ملک کے جغرافیائی حدود پر کوئی دشمن حملہ کر دے اور ایک گز زمین پر بھی قابض ہو جائے تو ہمیں فوراً معلوم ہو جاتا ہے کہ ہمارے ملک کی سرحدوں پر حملہ ہو گیا ہے اور ہم دشمن سے اس زمین کو حاصل کرنے کے لئے اپنی ساری قوت صرف کر دیتے ہیں لیکن جب یہی حملہ ہماری تہذیبی سرحدوں پر ہوتا ہے تو ہمیں پتہ بھی نہیں چلتا اور نہ ہمیں کسی چیز کے چھننے کا احساس ہوتا ہے۔ اگر ہمیں اپنے کلچر کے جغرافیہ کا ہلکا سا احساس بھی ہوتا تو ہمیں ہر حملہ کا اسی طرح احساس ہوتا جس طرح ملک کی جغرافیائی حدود پر حملہ کا شدید احساس ہوتا ہے۔ اور یہ ایک ایسی چیز ہے جس پر جتنی تشویش کا اظہار کیا جائے کم ہے۔ مثال کے طور پر فرانس کے معاشرے کو دیکھئے۔ فرانس تہذیبی سطح پر ایک متحد معاشرہ ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہے کہ اس ملک کے ہر ادنیٰ و اعلیٰ شہری کو شعوری و غیر شعوری طور پر اس بات کا اندازہ ہے کہ اس کا کلچر کیا ہے۔ دوسری جنگ عظیم کے بعد جب فرانس میں ایک ایسا طبقہ ظہور میں آنے لگا جو فرانسیسی شراب کے بجائے وسکی پینا پسند کرتا تھا تو ہوٹل کے بیرے کو بھی یہ بات سخت ناگوار گزرتی تھی۔ اس سے اس بات کا اندازہ آسانی سے لگایا جا سکتا ہے کہ ایک غیر اہم

چیز بھی تہذیبی سطح پر متحد معاشرہ کے ایک ادنیٰ فرد کو یہ محسوس کرنے پر مجبور کر دیتی ہے کہ اس کے کلچر کی جغرافیائی حدود پر حملہ ہو گیا ہے۔ ہمارے ہاں معاملہ اس کے برعکس ہے۔ ہمیں یہ بھی معلوم نہیں ہے کہ ہمارے تہذیبی حدود کیا ہیں۔ ہمارا ماضی اور اس کا ورثہ کیا ہے اور ہم کن عناصر کی مدد سے اپنے کلچر کو تشکیل دے سکتے ہیں تاکہ ایک طرف موجودہ انتشار، بحران، تضاد اور نفرت پر قابو پایا جا سکے اور دوسری طرف زندگی میں نئے معنی پیدا کئے جا سکیں۔ کلچر ایک ایسا ہی آلۂ کار ہے جس کے ذریعہ حیوانی زندگی میں نئی دلچسپی اور نئے معنی پیدا کئے جا سکتے ہیں۔

حیوان اور انسان میں کیا فرق ہے۔ انسان میں شعور ہے۔ حیوان میں شعور نہیں ہے۔ اسی شعور کے ذریعہ انسان اپنے حواس کو پھیلاتا رہتا ہے۔ انسان کے پاس اس بات کا جواب موجود ہے کہ اس کا مقصد کیا ہے۔ حیوان زندگی گزارتا ہے لیکن زندگی کے بارے میں کبھی سوچنے کی ضرورت محسوس نہیں کرتا۔ 'خیال' انسان کی عظیم تخلیق ہے اور مہذب انسان خود خیال کی تخلیق ہے۔ جانور کے لئے صرف چند حقائق کی اہمیت ہے۔ بارش ہوتی ہے تو وہ پناہ لے سکتا ہے۔ بھوک لگتی ہے تو وہ دانے پانی کی تلاش میں نکل جاتا ہے لیکن انسان حقائق کے ساتھ ساتھ صداقت کی اہمیت کو بھی تسلیم کرتا ہے۔ کسی ایسے قبیلے کا تصور کیجئے جو حیوانی سطح پر زندہ ہے۔ وہ کھاتا پیتا ہے۔ سردی گرمی سے خود کو محفوظ رکھتا ہے اور اپنے جنسی جذبات کو آسودہ کر لیتا ہے۔ اس کے علاوہ زندگی میں اس کے لئے کوئی معنی نہیں ہیں اور اگر ہیں بھی تو وہ بہت ادنیٰ درجہ کے ہیں۔ اب ایسے میں اگر رقص اور موسیقی ان کی زندگی میں داخل ہو کر کلچر کی جگہ لے لیں تو اس کا نمایاں اثر یہ ہوگا کہ یہ کلچر ان کی زندگی کی صفات

اور نوعیت کو بدل دے گا۔ ان کی زندگی میں نئی خوشیوں کا اضافہ کر کے ان
میں نیا عزم، نئے معنی اور نئی تخلیقی دلچسپیاں پیدا کر دے گا۔ یک جہتی، اتحاد
اور حب الوطنی جیسی صفات اس کی کوکھ سے از خود جنم لیں گی۔ اسی لئے جب
ہم کلچر کی تلاش کرتے ہیں تو اس کے معنی یہ ہیں کہ ہم زندگی میں نئے معنی اور نئی
اقدار کی تلاش کر رہے ہیں۔ انسانی معاشرے کی ساری ذہنی و مادی ترقیوں کا
دارومدار زندگی میں نئے معنی کی تلاش پر ہے۔

کلچر کسی قوم یا معاشرے کی وہ مشترک خصوصیت ہے جس سے نہ صرف ہم
اسے پہچانتے ہیں بلکہ دوسرے معاشروں اور قوموں سے ممیز بھی کرتے ہیں۔ کلچر
کی اقدار بحیثیت مجموعی اپنے عاملوں کو ذاتی مفاد سے بلند تر کر دیتی ہیں اور وہ
ان اقدار، دلچسپیوں اور مقاصد میں اس درجہ محو ہو جاتے ہیں کہ ذاتی مفاد، حصول
زر و جاہ جیسی چیزوں کو بے مایہ سمجھ کر حقارت کی نظر سے دیکھنے لگتے ہیں۔ صدیوں
سے افریقہ کے گھنے جنگلوں میں بسنے والے قبیلوں کی زندگی کا بنیادی مقصد یہ رہا
ہے کہ وہ قدرت اور دشمن کے مقابلے میں اپنی حفاظت کس طرح کریں اور کس
طرح اپنا پیٹ پالیں۔ ان مقاصد کے لئے انہوں نے تیر و کمان اور نیزے ایجاد
کئے اور جب ان نیزوں اور کمانوں کو کھیل تماشے کے طور پر استعمال کیا تو ان
کی زندگی میں نئی خوشیوں کا اضافہ ہو گیا۔ یہ ابتدائی معنی میں ان کی تہذیبی
سطح تھی۔ اس سطح پر انہوں نے مشترک طرز فکر و عمل اور خوشیوں کو جنم دیا اور اس
سطح پر نئے حوصلوں کے ساتھ ایک دوسرے میں گھل مل گئے۔ یہی وہ سطح ہے
جہاں معاشرہ کا شعور قدم قدم چل کر دوڑنے اور آگے بڑھنے کا عمل سیکھتا
ہے اور زندہ رہنے میں لذت آنے لگتی ہے۔ اس سطح سے نیچے اترنے کے معنی
یہ ہیں کہ معاشرہ حیوانی سطح پر زندہ ہے۔

ہمارے معاشرہ کا اگر کوئی بنیادی مسئلہ ہے تو یہی تہذیبی مسئلہ ہے۔
ہماری زندگی میں جو بیزاری، پسپائیت اور کھوکھلا پن نظر آتا ہے اور ہر
قدر، ہر قانون اور انصاف اندھے کی لاٹھی بن گئے ہیں اس کی وجہ بھی یہی ہے۔
یہ تضاد، عدم تحفظ کا احساس، پسپائیت اس بات کی علامت ہے کہ ہماری
مروجہ اقدار طمانیت بہم پہنچانے کی سکت سے محروم ہو گئی ہیں۔ وہ اب ہمارے
اندر آتش شوق بھڑکانے کی قوت نہیں رکھتیں۔ اسی لئے تعلیم صرف پیٹ پالنے
کا ذریعہ ہے۔ سیاسی اقتدار صرف زر و جاہ کی دوڑ ہے اور زندگی کا سب سے عظیم
اور واحد مقصد یہ ہے کہ روپیوں کا ہمالہ کس طرح کھڑا کیا جائے۔ یک جہتی اور
وحدت اسی لئے پارہ پارہ ہے۔ قومی ترقی کا معقول تصور اس لئے بے معنی ہے
اور ہر شخص زندگی کی ہر سطح پر صرف ذات پرستی، لوٹ کھسوٹ، تنگ نظری اور
کمینہ پن پر خوش ہے۔ اسے صرف اپنا خیال ہے اور اگر کبھی وہ اپنے آپ سے بلند
ہوتا ہے تو اپنے گاؤں، شہر اور علاقے تک پہنچ کر پھر اپنی ذات میں سمٹ آتا ہے۔
قوم اور قومی شعور محترم لفظوں سے زیادہ کوئی معنی نہیں رکھتے۔

کلچر زندگی کے اندر جو بہار اور لطافت کے عناصر کا اضافہ کر کے انسان میں
ایسی اقدار سے طمانیت حاصل کرنے کی صلاحیت پیدا کر دیتا ہے جو خالصتاً غیر
افادی ہیں اور جہاں مقصد اور جہت اصول اور اقدار کی شکل اختیار کر کے
نئے معنی پیدا کر دیتے ہیں۔ ایسے میں جو کچھ سوچا اور تخلیق کیا جاتا ہے اس میں
سارا معاشرہ شریک ہو جاتا ہے۔ اسی سطح پر معاشرہ تاج محل تخلیق کرتا ہے۔ ابوالفضل
آئین اکبری لکھتا ہے۔ تان سین موسیقی کو درجہ کمال تک پہنچا دیتا ہے۔ اخلاقی
معیار، معاملات زندگی اور ضمیر و شعور ایک بلند تر سطح پر پہنچ جاتے ہیں۔ معاشرے
کے تار و پود مضبوطی کے ساتھ ایک نئی شکل اختیار کر لیتے ہیں۔ مختلف عنصر باہم

گروہ ایک دوسرے میں پیوست ہو کر وسیع تر معاشرے کو جنم دیتے ہیں اور مقامی کلچر وسیع تر رشتہ میں پیوست ہو کر قومی سطح پر اُبھر آتے ہیں۔ ان کے اندازِ نظر، سوچنے اور عمل کرنے کے طرز میں ایک ہی روح کارفرما ہوتی ہے۔ معاشرہ فرد کی شخصیت کا جزو اور فرد معاشرہ کی شخصیت کا جزو بن جاتے ہیں۔ تہذیبی سطح کی یہ وحدت قومی اور تخلیقی ہوتی ہے برخلاف اس کے صرف سیاسی سطح کا اتحاد وقتی اور غیر تخلیقی ہوتا ہے۔ دوسری جنگ عظیم کے زمانے میں روس اور امریکہ سیاسی سطح پر متحد ہو گئے تھے۔ ان کا یہ اتحاد دشمن کے خلاف تھا۔ لیکن دشمن کے ختم ہوتے ہی یہ اتحاد ایک نئی دشمنی کا پیش خیمہ بن گیا۔ صرف سیاسی اتحاد معاشروں کو ایک دوسرے سے قریب لانے کے بجائے نفرت کے بیج بو کر اور دور کر دیتا ہے۔ اس وقت ہمارے ملک کا سب سے اہم اور بنیادی مسئلہ یہی تہذیبی مسئلہ ہے۔ ہم اب تک قومی سطح پر اس یک جہتی اور احساسِ وحدت سے محروم ہیں جو معاشرے میں طرزِ فکر و عمل کا اشتراک پیدا کر کے زندگی میں نئے معنی پیدا کر سکے۔ ہمارے ملک کے دونوں حصے صرف اسی سطح پر قوم بن کر متحد رہ سکتے ہیں۔

۲

زندہ اور متحرک کلچر کی سب سے واضح پہچان یہ ہے کہ وہ ایک طرف تو فرد میں اور دوسری طرف بحیثیت مجموعی سارے معاشرے کے ہر شعبہ میں تخلیق کی آگ روشن رکھتا ہے۔ تخلیق کی یہ آگ سیاست کے میدان، تجارتی مراکز، دفتری کاروبار، بڑھئی اور لوہار کی ہنرمندی، ملکی اخباروں، تعلیمی اداروں، ادبی تخلیقات، موسیقی کی خوش آہنگ دھنوں غرض کہ ہر جگہ اور ہر سطح پر روشن

نظر آتی ہے۔ ایسے میں سارا معاشرہ ہر وقت اپنے خیالات اور رویوں کا جائزہ لینے کے لئے آمادہ رہتا ہے۔ معاشرہ کی ہر چیز مربوط ہوتی ہے اور اسی آگ کی روشنی میں سب چیزیں نظر آتی ہیں۔ لیکن جب آگ ہلکی پڑنے لگتی ہے تو اس کے معنی یہ ہیں کہ اب آگ کو روشن رکھنے کیلئے ایندھن کی مزید ضرورت ہے۔ کسی کلچر کی زندگی میں یہی وہ لمحہ ہوتا ہے جہاں مسلسل غفلت جمے جمائے نظام کو ٹھنڈا کرنا شروع کر دیتی ہے اور پھر دیکھتے ہی دیکھتے ایک منزل ایسی آجاتی ہے جب کتنا بھی ایندھن جھونکا جائے آگ روشن ہونے کے بجائے بجھتی چلی جاتی ہے۔ حالانکہ ایندھن میں آگ پکڑنے کی قوت تو موجود ہوتی ہے لیکن خود آگ میں ایندھن کو جلانے کی قوت باقی نہیں رہتی۔ یہی ایک معیار ایسا ہے جس پر ہمیں اپنے افکار و اعمال کو پرکھتے رہنا چاہیئے۔

اس معیار پر اگر اپنے معاشرے کا جائزہ لیا جائے اور دیکھا جائے کہ ہمارا اپنا معاشرہ اس وقت کس منزل سے گزر رہا ہے تو ہمیں محسوس ہوتا ہے کہ ہماری زندگی کے مختلف النوع شعبوں میں تخلیق کی آگ سرد پڑتی جا رہی ہے اور ہمیں ایسے ایندھن کی فوری ضرورت ہے جو جلد آگ پکڑنے کی قوت رکھتا ہو۔

تخلیق کی یہ آگ اُس وقت ٹھنڈی پڑنا شروع ہوتی ہے جب معاشرہ عقائد اور خیال کو مردہ اور جامد روایت کے طور پر غیر مبدل سمجھ کر قبول کر لیتا ہے۔ عقائد اور خیال کی روایت صرف فرضی قصوں کی شکل اختیار کر لیتی ہے اور اوہام اتنے قوی ہو جاتے ہیں کہ حقیقت و صداقت کی شکلیں پوشیدہ ہو جاتی ہیں اور نئے خیال کا راستہ بند ہو جاتا ہے۔ سارے معاشرے کا آدرش اس نقطہ پر آ کر رک جاتا ہے کہ وہ نئے خیال کو قبول کئے بغیر صرف پرانے خیالات کی تقلید میں کارِ حیات چلانے کی نیت باندھ لے۔ اس منزل پر معاشرہ اور فرد دونوں میں خیال

کا ارتقا رک جاتا ہے اور سارے دوسرے رشتے کمزور یا قوی ہو کر ٹوٹنے لگتے ہیں۔ "خیال" ہر زندہ کلچر میں ایندھن کی حیثیت رکھتا ہے جس سے ہمہ جہتی تخلیق کی آگ ہر دم روشن رہتی ہے۔ جس طرح تھوڑے تھوڑے وقفے کے بعد آگ روشن رکھنے کے لئے ایندھن کی ضرورت پڑتی ہے اسی طرح معاشرہ کو ہر سطح پر وقت کے ساتھ ساتھ "نئے خیال" کی ضرورت پڑتی ہے۔ خیال کی اہمیت یہ ہے کہ وہ انسان کے ذہن میں ایک ایسا ماحول پیدا کر دیتا ہے کہ اس کی ساری زندگی اسی کے تابع ہو جاتی ہے۔ زبان، عادات و اطوار، فکر، عقائد، طرز معاشرت، رسم و رواج، معاشرتی ادارے، مادی و روحانی اقدار سب اسی کی کوکھ سے پیدا ہوتی ہیں اور انہی چیزوں کے مجموعے کا نام کلچر ہے۔ جب تک کلچر کی آگ میں خیال کا ایندھن مسلسل مہیا کیا جاتا رہتا ہے کلچر زندہ اور متحرک قوت کی حیثیت سے معاشرے میں تخلیق کی آگ روشن رکھتا ہے اور جب خیال کا ایندھن مہیا ہو جانا بند ہو جاتا ہے یہ آگ سرد پڑنے لگتی ہے۔ اس نقطۂ نظر سے اپنے معاشرہ کا جائزہ تو میں آئندہ صفحات میں لوں گا فی الحال تو آپ صرف اتنا سمجھ لیجئے کہ ہمارے ہاں "خیال" کی آمد کا سوتا خشک ہو رہا ہے۔ اوہام اور مردہ روایت کی تقلید کے جذبے اتنے قوی ہو گئے ہیں کہ انہوں نے ہر نئے خیال کو ایک عفریت کی شکل دے دی ہے اور جس طرح بچہ کسی نامعلوم عفریت کے خوف سے اندھیرے میں جاتا ہوا ڈرتا ہے اسی طرح ہمارا سارا معاشرہ نئے خیال سے خوف زدہ ہو گیا ہے۔

خیال کو میں یہاں فلسفہ کے وسیع معنی میں استعمال کر رہا ہوں اور فلسفے سے میری مراد خیال کی وہ روایت ہے جو کسی معاشرے کے ذہنی ماحول اور اس معاشرہ کے لوگوں کے عقائد، روایات اور تاریخ سے مرتب ہو کر اس کا مزاج اور

نظام اقدار متعین کرتی ہے۔ نہ صرف متعین کرتی ہے بلکہ معاشرے کے فیصلوں کو بھی متاثر کرتی ہے۔ کسی معاشرہ کا کلچر ہمیشہ اس "ذہنی ماحول" سے متاثر ہوتا ہے اور یہ ذہنی ماحول اس معاشرے کی فکر و عمل دونوں کو متاثر کرتا ہے۔ اس کے معنی یہ ہوئے کہ کسی معاشرے کا جیسا ذہنی ماحول ہوگا اس معاشرہ کا فلسفہ بھی اسی کے مطابق ہوگا۔ یہ بات ذرا سی وضاحت چاہتی ہے۔ مثلاً ہم دیکھتے ہیں کہ مختلف معاشروں کے فلسفیوں نے مختلف نتائج نکالے اور صداقت کی حقیقت کے مختلف رُخ پیش کئے۔ کیا اس کی وجہ یہ تھی کہ ان کے اصول منطق مختلف تھے یا اس کی وجہ یہ تھی کہ ایک معاشرے کے فلسفی دوسرے معاشرے کے فلسفی سے زیادہ دانشمند تھے۔ اگر ان دونوں باتوں کا جواب نفی میں ہے تو اس کے معنی یہ ہوئے کہ کسی معاشرہ کا فلسفہ بذات خود اس معاشرے کے ذہنی ماحول سے متاثر ہو کر متشکل ہوتا ہے۔ جیسا ذہنی ماحول ہوگا ویسا ہی اس معاشرہ کا فلسفہ ہوگا اور نتائج تک پہنچنے میں یہی ذہنی ماحول اس معاشرے کے فلسفیوں کے فیصلوں اور نتائج کو متاثر کرے گا۔ آیئے اس بات کو مختلف قوموں کے فلسفوں پر آزما کر دیکھیں تاکہ بات پوری طرح واضح ہو جائے۔

انگریزی معاشرہ میں اعتدال پسندی کی روایت اور تاریخ موجود ہے۔ یہ اعتدال پسندی اس معاشرہ کے ذہنی ماحول کا درجہ رکھتی ہے۔ اسی ذہنی ماحول نے وہاں کے فلسفیوں کے فکر و فیصلہ کو متاثر کیا اور تشکیک کے فلسفہ کو جنم دیا۔ وہ الف اور ب دونوں کو شک کی نظر سے دیکھتے ہیں اور ان دونوں کے درمیان کا راستہ اختیار کر لیتے ہیں۔ اسی وجہ سے ان کے ہاں مکمل ذہنی آزادی پائی جاتی ہے لیکن اس میں "اندر کی آگ" کہیں پتہ نہیں ہے۔ وہ ایک طرف ذہنی آزادی کو بلند تر درجہ دیتے ہیں اور ساتھ ہی ساتھ قانون کے احکام

کا بھی پورا پورا احترام کرتے ہیں۔ تشکیک کے اسی فلسفہ کے ذریعہ انہوں نے ذہنی آزادی اور قانون کے اقتدارِ اعلیٰ کے درمیان اعتدال پسندی کا راستہ اختیار کرلیا۔ یہی اعتدال پسندی ان کا ذہنی ماحول ہے اور ان کے مختلف فلسفے مختلف راستوں سے ہوتے ہوئے اسی ذہنی ماحول سے متاثر ہو کر کسی نتیجہ پر پہنچتے ہیں۔

فرانسیسیوں کے ہاں انفرادی آزادی ہر چیز پہ فوقیت رکھتی ہے۔ انہیں ہر قسم کے اقتدار سے نفرت ہے۔ خالص منطق کے بجائے وہ جذبات پر اپنے فکر و فلسفہ کی بنیاد رکھتے ہیں۔ یہی جذبات ان کا ذہنی ماحول ہے۔ اسی لئے ان کے ہاں جتنے فلسفی گزرے وہ خواہ روسو ہو یا برگساں شاعرانہ مزاج رکھتے ہیں۔ یہی مزاج ان کی زبان کا مزاج ہے۔ برگساں کی 'داخلی تورس' فلسفہ کی کتاب ہوتے ہوئے بھی شاعری مانی جاتی ہے۔ فرانسیسی قوم کا سارا فلسفہ و فکر اسی ذہنی ماحول سے متاثر و متشکل ہوا ہے۔

امریکی معاشرہ بنیادی طور پر تجارتی معاشرہ ہے۔ ان کے ہاں پیسہ مرکزی و بنیادی قدر کا درجہ رکھتا ہے۔ جو کچھ وہ سوچتے یا عمل کرتے ہیں اس کے نتائج بھی ساتھ ہی ساتھ اپنی آنکھوں سے دیکھ لینا چاہتے ہیں۔ یہ ان کا ذہنی ماحول ہے۔ اسی ذہنی ماحول نے ان کے فلسفے کو متاثر کیا اور ہم دیکھتے ہیں کہ ولیم جیمز اور جان ڈیوی کا فلسفہ Pragmatism اسی ذہنی ماحول کا نتیجہ ہے۔

ان مثالوں سے میرا مقصد یہ ہے کہ میں یہ بات واضح کردوں کہ کوئی فلسفہ اس وقت تک کسی قوم کا حقیقی فلسفہ نہیں بن سکتا جب تک وہ اس ذہنی ماحول سے متاثر ہو کر متشکل نہ ہوا ہو۔ ایسا فلسفہ جو خود کسی معاشرے کے ذہنی ماحول ـــــ تاریخ اور روایت، سے پیدا نہ ہوا ہو کبھی اس معاشرے کے

تقاضوں کو پورا نہیں کرسکتا۔ ہمارے ہاں خیال کی سطح پر یہی تضاد موجود ہے۔ ہمارا ذہنی ماحول اور معاشرتی ماحول ایک دوسرے سے مختلف ہے۔ مثلاً جدید تعلیم کے پروردہ گروہ کو لے لیجئے۔ اس گروہ کا ذہنی ماحول وہ ہے جو ان کتابوں میں پایا جاتا ہے جو انہوں نے پڑھی ہیں۔ اس کا نتیجہ یہ ہے کہ ذہنی ماحول، جو ان کی تعلیم کا نتیجہ ہے اور معاشرتی ماحول، جس میں وہ رہتے ہیں دونوں میں کسی قسم کی مطابقت نہیں پائی جاتی۔ ہمارے ہاں خیال کو یا تو صرف اصولِ فقہ کے نقطۂ نظر سے اس طور پر پیش کیا گیا ہے جس میں دانشورانہ سطح موجود نہیں ہے یا پھر سُرخی پاؤڈر کے ساتھ یورپ سے درآمد کیا گیا ہے۔ ان دونوں کو ملا کر دیکھئے ـــــ ایک عقیدہ کو برقرار رکھنے کی خواہش کا اظہار ہے اور دوسرا مغرب کے جدید معاشرے کے مطابق خود کو ڈھالنے کی خواہش کا اظہار ہے۔ ان دونوں خواہشوں کو آسودہ کرنے کا آسان نسخہ یہ تلاش کرلیا گیا ہے کہ مغرب کی ہر ترقی اور فلسفیانہ تاویل کا جواز قرآن کی آیات سے تلاش کر کے دنیا کو دکھایا جائے کہ اسلام میں یہ سب چیزیں پہلے سے موجود ہیں۔ یہ تضاد ہمارے ذہنی ماحول میں موجود ہے اور اس کا اثر ہمارے ذہنوں پر یہ پڑا ہے کہ ہر چیز کی شکل مسخ ہو گئی ہے اور ساری قوم آنکھوں کی اس بیماری میں مبتلا ہے جس کی وجہ سے ایک چیز دو نظر آتی ہیں۔ ذہنی ماحول کے اس تضاد نے ہمیں ذہنی طور پر غیر دیانتدار بنا دیا ہے۔ ہم محسوس تو کچھ اور کرتے ہیں اور یقین کسی اور چیز پر رکھتے ہیں۔ اپنی تاریخ اور روایت سے بھاگنے کا ایک سبب یہ بھی ہے۔ تضاد کے اس پہلو نے معاشرے میں کلچر کی نشوونما کو روک دیا ہے۔ ہمارے ہاں معیار (Norms) بھی اسی لئے معاشرے سے غائب ہو گئے ہیں اور جو ہیں وہ اتنے ضعیف، اتنے بیمار ہیں کہ ان میں اپنے پیروں پر کھڑے ہونے

اور معاشرے کے ذہن کو متاثر کرنے کی سکت باقی نہیں رہی ہے۔

ہر معاشرے میں معیار دو قسم کے ہوتے ہیں۔ ایک وہ معیار جو ہماری اور آپ کی باطنی شخصیت (Inner self) سے تعلق رکھتا ہے اور جس کی مدد سے ہم سب اپنی زندگی میں پیدا ہونے والے چھوٹے بڑے مسائل کا حل آسانی سے تلاش کرتے ہیں اور زندگی کے ہر موڑ پر فیصلہ کر کے اسی کے مطابق عمل کرتے ہیں۔ مثلاً کسی کو دھوکا دینا بری بات ہے۔ جب ایک مہذب شخص کسی کو دھوکا دیتا ہے تو اس کے اندر ایک ایسی خلش پیدا ہو جاتی ہے جو اسے بے چین کر دیتی ہے۔ یہ معاشرہ کا وہ معیار ہے جو اس شخص کی باطنی شخصیت کا جزو ہے۔ اسی کا نام 'ضمیر' ہے۔ اس 'معیار' کے بنانے میں معاشرے کے عقائد، روایت اور رسم و رواج، خیر و شر کے تصورات بنیاد کا کام کرتے ہیں۔ اسی لئے ایک معاشرے میں جو عمل ضمیر میں کانٹا بن کر چبھتا ہے وہی عمل دوسرے معاشرے میں کوئی خلش پیدا نہیں کرتا۔ معیار کے لئے ضروری ہے کہ معاشرہ ان پر دل سے ایمان رکھتا ہو۔ اگر وہ انہیں دل سے نہیں مانتا تو ان کے خلاف عمل کرنے سے اس کے اندر بے چین کر دینے والی خلش پیدا نہیں ہوگی۔ مردہ روایت اور بے جان عقیدے اسی سطح پر آ کر سسکتے رہتے ہیں۔

ہمارے اپنے معاشرے میں ایسے سارے معیار بے جان ہو کر دم توڑ رہے ہیں اور اسی لئے ہماری باطنی شخصیت میں (کہنے اور ماننے کے اختلاف کے باعث) ایک ایسا تضاد پیدا ہو گیا ہے جو زندگی میں ہر قدم پر ہمارے اعمال کو توڑتا مروڑتا رہتا ہے۔ جب معاشرے میں معیار باقی نہیں رہتے یا بے جان ہو جاتے ہیں تو سارا معاشرہ 'خود حفاظتی' میں لگ جاتا ہے۔ حکومت جیسی مقدس چیز سے لے کر ایک ادنیٰ شہری تک اسی جذبے کا شکار ہو جاتے ہیں۔

پاکستان میں اس وقت معاشرتی سطح پر جو کچھ ہو رہا ہے وہ مثال کے طور پر پیش کیا جا سکتا ہے۔ دانشوروں کی ذہنی غیر دیانتداری، عمال حکومت کا ظلم اور جبر، اہم سیاسی شخصیتوں کی بے اصولی، پیسے کے ذریعے ہر کام کا ہو جانا، ناانصافی اور نامساوات کی پرستش سب اسی امر کے جلوے ہیں اور یہ جلوے میری طرح آپ بھی قدم قدم پر روز دیکھتے ہیں۔ سارے معاشرے کی زندگی اسی لئے عذاب بن گئی ہے۔

دوسرا معیار وہ 'قانون' ہوتا ہے جو حکومت بناتی ہے۔ عام طور پر صحتمند معاشروں میں قانون معاشرے کی باطنی شخصیت کی تدوین کا درجہ رکھتا ہے۔ معاشرے کی باطنی شخصیت اور ملکی قانون میں کسی قسم کا تصادم یا تضاد نہیں ہوتا۔ اسی لئے ایسے معاشروں میں قانون نظام اخلاق بن کر معاشرے کے اندر اخلاقی ولولہ پیدا کرنے کا موجب بن جاتا ہے۔ اب اس معیار پر اپنے موجودہ مروجہ قانون کو دیکھئے۔ ہمارا موجودہ قانون ایک ایسی قوم نے بنایا تھا جو ہم پر حکمراں تھی اور جس کا ہماری تاریخ، ہماری روایت اور ذہنی ماحول سے کوئی تعلق نہیں تھا۔ اس نے اپنی مصلحت اور ضرورت کے مطابق قانون کی تدوین کی۔ ہمیں شدت سے اس بات کا احساس تھا کہ یہ قانون ہمارا قانون نہیں ہے اسی لئے ہم انفرادی طور پر بھی اور بحیثیت مجموعی بھی اس کی طرف سے بے توجہ ہو گئے۔ اسی بے توجہی کا اثر یہ ہوا کہ ہم نے قانون کو 'خوف' کی وجہ سے تو تسلیم کیا لیکن اخلاقی سطح پر اس نے ہم میں کوئی اخلاقی جوش پیدا نہیں کیا۔ خدا کو حاضر ناظر جان کر ہم عدالتوں کے کٹہروں میں کھڑے ہو کر جھوٹی شہادتیں دیتے رہے اور ایسے میں نہ ہمارے ضمیر میں کسی قسم کی خلش پیدا ہوئی اور نہ ہم کسی اخلاقی جرم کے مرتکب ہوئے۔ ہم دیکھتے ہیں کہ انگریز کا بنایا ہوا یہ قانون معاشرے کے عام فرد میں نہ وہ

احترام پیدا کر سکا جو کسی ملک کے حقیقی قانون کو فرد کے اندر پیدا کرنا چاہیئے اور نہ اس نے اخلاقی نظام کے 'معیار' کا درجہ حاصل کیا۔ ممکن ہے یہاں کہا جائے کہ اس کی وجہ یہ تھی کہ ہمارے ہاں عام طبقہ تعلیم یافتہ نہیں ہے۔ اگر وہ تعلیم یافتہ ہوتا تو اس میں یہ عمل ضرور پیدا ہوتا۔ لیکن آپ اسی چیز کو تعلیم یافتہ طبقہ میں دیکھ لیجئے۔ کیا موجودہ قانون تعلیم یافتہ طبقے میں اخلاقی جوش پیدا کرتا ہے؟ اور میرا خیال ہے کہ اس کا جواب آپ بھی نفی میں دیں گے۔ میں اس وقت قانون کی مقبولیت سے بحث نہیں کر رہا ہوں۔ بحیثیت مجموعی سارے معاشرے کا اور اس میں تعلیم یافتہ اور غیر تعلیم یافتہ طبقے کی قید نہیں ہے' ذہنی رویہ یہ ہے کہ قانون کسی قسم کا اخلاقی ولولہ پیدا کرنے سے معذور ہے۔ ہم قانون کو صرف خوف کے تحت تسلیم کرتے ہیں اور اسے تسلیم کرنے میں اس کی معقولیت یا نامعقولیت کے سوال ہمارے ذہن میں نہیں آتے۔ ہمارے تحت الشعور میں یہ بات ہمیشہ موجود رہتی ہے کہ یہ وہی قانون ہے جو ایک غیر حکمراں قوم نے بنایا تھا اور اسے ماننا ہمارا قومی یا مذہبی فریضہ نہیں ہے۔ اسی لئے مملکت کے موجودہ قانون' اور ہماری باطنی شخصیت میں ایک تصادم' ایک تضاد باقی رہتا ہے۔ یہاں تک کہ انسداد چور بازاری اور رشوت ستانی کے قانون بھی ہمارے اندر کسی قسم کا اخلاقی جوش پیدا کرنے سے قاصر رہتے ہیں۔ اس تضاد کا نتیجہ یہ ہے کہ ہم بحیثیت مجموعی سارے قانون کی طرف ہی سے بے توجہ ہو گئے ہیں۔

اس تضاد کا دلچسپ پہلو یہ ہے کہ ہم ایسی بہت سی چیزوں کی طرف سے بھی صرف اس لئے بے توجہ ہو گئے ہیں (حالانکہ وہ ہماری باطنی شخصیت سے مطابقت رکھتی ہیں اور ان کی معقولیت پر بھی شبہ نہیں کیا جا سکتا) کہ مملکت نے انہیں قانون کی شکل میں تدوین کر دیا ہے۔ اس سے اس بات کا اندازہ ہوتا

ہوتا ہے کہ ہم قانون کو اس شکل میں قبول کر لینے کے لئے تیار نہیں ہیں اور ہماری ساری بے توجہی اور اخلاقی سرد مہری اسی وجہ سے ہے۔ اس بات کا اثر ہمارے نظام اخلاق پر پڑا ہے۔ ہم دیکھتے ہیں کہ چور بازاری اور رشوت ستانی جیسے اخلاقی جرم کے موقع پر نہ ہم اظہار ناراضی کرتے ہیں اور نہ کسی قسم کی ملامت و مذمت۔ ہمارے تحت الشعور میں حکومت اب بھی اسی حکومت کی نمائندہ ہے جس سے ہم نے ۱۹۴۷ء میں آزادی حاصل کی ہے اور اس حکومت کا قانون بھی اسی حکومت کا قانون ہے جس سے ہمیں نفرت تھی۔ اس تضاد نے حکمراں طبقے کو ملک کے عوام سے الگ کر دیا ہے اور حکومت و قانون جیسی مقدس چیزیں معاشرے کے اندر عزت و تقدس کے جذبات پیدا کرنے سے معذور ہو گئی ہیں۔ نہ حکومت ہمارے ذہنی ماحول کا حصہ رہی ہے اور نہ قانون۔ ہر فرد نے اس سطح پر اپنے ذہن کو دو خانوں میں تقسیم کر لیا ہے۔ ایک شخص رشوت لیتا ہے دوسرا شخص چور بازاری' ناجائز طریقوں' کم تولنے اور ناپنے کے ذریعہ دولت سمیٹتا ہے۔ یہ فعل کرتے وقت 'خیر' اس کے ذہن میں الگ بیٹھا خاموشی سے دیکھتا رہتا ہے۔ حکومت اور قانون اس کے اخلاقی نظام کا حصہ نہیں ہیں اور جب وہ یہ کر چکتا ہے تو پھر اسے مشورہ دیتا ہے کہ وہ حج کو چلا جائے یا کسی مسجد کی تعمیر میں چندہ دے دے۔ اس عمل سے شر رفع ہو جاتا ہے اور عقبیٰ سنور جاتی ہے۔ اخلاقی نظام کی اس ثنویت نے 'خیر' کو معمولات زندگی سے الگ کر دیا ہے' شر ایک ایسی قوت ہے جس سے دولت' عزت اور مقام حاصل ہوتا ہے اور 'خیر' صرف عقبیٰ سنوارنے کا ایک ذریعہ ہے جو مسجد میں چندہ دے کر اور حج کر کے حاصل ہو جاتا ہے۔ ایسا معاشرہ جو حکومت اور ملکی قانون کی طرف سے اس درجہ بے توجہی اختیار کئے ہوئے ہو اور جہاں حکومت اور قانون ذہنی ماحول سے اتنے غیر

متعلق ہو گئے ہوں اور جہاں حکومت اور معاشرے میں تضاد کی اتنی وسیع خلیج حائل ہو وہاں اخلاقی استحکام کی توقع کیسے کی جا سکتی ہے؟

معاشرے کے ذہنی ماحول سے حکمران طبقے کی بے تعلقی کا اندازہ اس بات سے لگایا جا سکتا ہے کہ اگر ملک کی کوئی بڑی سے بڑی ہستی کسی بھرے مجمع میں صرف ملکی قانون کے حوالے سے لوگوں میں احساس اخلاق پیدا کرنا چاہے تو اسے یقیناً مایوسی ہوگی لیکن برخلاف اس کے اگر وہ معاشرے کے ذہنی ماحول سے قریب ہو کر معاشرے کی اپنی تاریخ اور روایت کا سہارا لے تو سامعین میں اخلاقی جوش پیدا کرنے میں کامیاب ہو سکتی ہے۔ اس کے معنی یہ ہوئے کہ ذہنی فاصلوں کی یہ خلیج صرف اس وجہ سے ہے کہ ہمارا حکمراں طبقہ اور ہمارا قانون دونوں معاشرے کے ذہنی ماحول ___ روایت اور تاریخ سے منقطع ہیں۔ یہی وہ تضاد ہے جس کے باعث معاشرے کے معیار تیزی کے ساتھ غائب ہوتے جا رہے ہیں۔ بغیر معیار نہ نصب العین اور آدرش کے کوئی معنی باقی رہتے ہیں اور نہ تخلیق کی آگ کو خیال کا ایندھن مہیا ہو سکتا ہے۔ ایسے میں ان لوگوں کی ذہنی فکر کا افلاس ملاحظہ فرمایئے جو اپنی تاریخ اپنی روایت اور اپنے ذہنی ماحول کو چھوڑ کر گندھارا، موہنجو ڈارو اور ہڑپا میں اپنے تہذیبی رشتے تلاش کر رہے ہیں۔

اس تمہید کے بعد اب آئندہ باب میں ہم کلچر کے مفہوم کی وضاحت کریں گے تاکہ اس کی روشنی میں پاکستانی کلچر کے مسائل اور عوامل کا جائزہ لیا جا سکے۔

(۲)

کلچر کیا ہے؟

آج ہر شخص کی زبان پر یہ سوال بار بار آرہا ہے کہ کلچر کیا ہے۔ یہ بے چینی بذاتِ خود اس بات کی علامت ہے کہ ہمارا معاشرہ تہذیبی سطح پر صحت مند نہیں ہے۔ کسی صحت مند معاشرے میں سرے سے اس بات کی ضرورت ہی نہیں پڑتی کہ کلچر کی تعریف کی جائے۔ اس کے حدود مقرر کئے جائیں اور اس بات پر غور کیا جائے کہ زندگی کے بنانے سنوارنے میں کلچر کا کیا عمل دخل ہوتا ہے۔ ایسے معاشرے میں زندگی خانوں میں بٹی ہوئی نہیں ہوتی بلکہ ہر چیز کے رشتے مربوط ہوتے ہیں اور سارا معاشرہ ایک تناور درخت کی طرح پھوٹتا پھلتا رہتا ہے۔ ہر شاخ پورے طور پر نشو و نما پاتی اور زندگی ہر سمت میں پھیلتی اور بڑھتی رہتی ہے۔ ایسے میں اس طور پر کلچر کے موضوع پر سوچنے یا بات کرنے کی ضرورت ہی محسوس نہیں ہوتی۔ وہ چیز تو خود ہمارے پاس ہوتی ہے۔ اس کا سارا تنوع، سارے امکانات اور ساری تہہ داریاں ہمارے تصرف میں ہوتی ہیں۔ لیکن جب یہ مربوط رشتے بکھرنے لگتے ہیں اور اخلاق و فکر کی مروجہ اقدار میں بدلتے ہوئے زمانے کا ساتھ دینے کی قوت باقی نہیں رہتی اور ان میں صلاحیتِ ارتقا "کسی سبب سے" بند ہو جاتی ہے تو تضاد اور لفرت کے عنصر سارے معاشرے کو نئے نئے بحران کا شکار بنا دیتے ہیں۔ یہ بحران روز بروز شدید تر ہو کر معاشرے کی سالمیت کو پارہ پارہ کرنے لگتا ہے۔ یہی وہ منزل

ہے جہاں معاشرے کے ذہین افراد پھر سے تہذیبی مسائل کی طرف متوجہ ہوتے ہیں تاکہ معاشرے میں اقدار و افکار کی نئی ترتیب و تادیل کے ذریعہ تہذیبی رشتوں کو مربوط کیا جا سکے اور زندگی میں نئے معنی پیدا کر کے فرد اور معاشرے میں نئی قوتوں کو جنم دیا جا سکے۔ ہمارا معاشرہ آج ایسے ہی دور سے گزر رہا ہے۔

"کلچر" کا لفظ مختلف موقعوں پر اتنے مختلف معنی میں استعمال ہو رہا ہے اور اس لفظ کے ساتھ ہر معاشرے کے اتنے بہت سے بنیادی مسائل وابستہ ہیں کہ اس لفظ کے معنی ہی مبہم ہو گئے ہیں۔ ایسے میں آپ مجھ سے یہ توقع رکھتے ہوں گے کہ لفظ کلچر کی میں ایسی جامع و مانع تعریف مختصر و مخصوص الفاظ میں کر دوں کہ آپ کی سمجھ میں فوراً آجائے کہ کلچر کیا ہے۔ مجھے آپ کی خواہش کا پورا پورا احترام ہے لیکن ساتھ ساتھ اس بات کا بھی احساس ہے کہ آپ کی یہ خواہش بالکل ایسی ہے جیسے آپ کسی لغت میں "گربہ" کے معنی "بلی" اور "سگ" کے معنی "کتا" دیکھ کر مطمئن ہو جاتے ہیں اور ان معنی سے اس چیز کی تصویر، جو آپ پہلے دیکھ چکے ہیں، ایک دم آپ کے سامنے آجاتی ہے۔ لیکن کلچر کے سلسلے میں مشکل یہ آپڑی ہے کہ یہ زندگی کی سب سے اہم اور بنیادی چیز ہے۔ اسے آپ خوشبو کی طرح سونگھ سکتے ہیں۔ ہوا کی طرح محسوس کر سکتے ہیں لیکن اشیاء کی طرح اس کی کوئی تصویر نہیں بنا سکتے۔ اگر اس کی کوئی ایسی جامع و مانع تعریف ممکن ہوتی تو میرے لئے سب سے مفید اور آسان طریقۂ کار یہ ہو سکتا تھا کہ میں مختلف لغات سے اس لفظ کے معانی آپ کے سامنے پیش کر دیتا اور اپنے تئیں یہ سمجھتا کہ میں نے آپ کے جذبۂ تجسس کو پورے طور پر آسودہ کر دیا ہے۔ لیکن مجھے یقین ہے کہ دنیا کی ساری لغات بھی آپ کو اس طور پر مطمئن کرنے کے لئے کافی نہیں ہیں۔ اس لفظ کی توضیح سے قبل یہ بات بے محل

نہ ہوگی کہ ۱۹۵۲ء میں علم الانسان کے دو امریکی ماہرین نے مل کر علم الانسان کے
ادبیات کا جائزہ لیا اور تقریباً چھ سو کتابیں مطالعہ کیں اور یہ رپورٹ پیش کی کہ
ان میں سے آدھی سے زیادہ کتابوں میں کلچر کا لفظ ہی استعمال نہیں ہوا ہے اور
بقیہ کتابوں میں کلچر کی کوئی واضح تعریف نہیں کی گئی ہے[1] اس بات کے حوالے سے
میرا مقصد صرف یہ بتانا ہے کہ آج تک کلچر کی کوئی ایسی جامع و مانع تعریف نہیں
کی گئی جس سے آپ اسی طرح مطمئن ہو سکیں جیسے لغت میں 'گربہ' کے معنی
'بلی' اور 'سگ' کے معنی 'کتا' دیکھ کر مطمئن ہو جاتے ہیں۔ اب ایسے میں
جس طرح اور جس طور پر میں اس لفظ کی وضاحت کروں گا اس کو پرکھنے کا ایک
طریقہ تو یہ ہو سکتا ہے کہ آپ خود سوچیں کہ اس کے علاوہ اور کیا ہو سکتا ہے۔ پھر
جو کچھ آپ سوچیں اس کا مقابلہ میری وضاحت سے کر کے دیکھیں کہ اس میں
کہاں اور کس قدر اضافے کی گنجائش ممکن ہے۔

کلچر کے سلسلے میں اب تک ہمارے ہاں دو لفظ استعمال ہوتے رہے
ہیں۔ ان میں سے ایک لفظ 'تہذیب' ہے اور دوسرا لفظ 'ثقافت' ہے۔
تہذیب کا لفظ صدیوں سے نہ صرف ہماری زبان بلکہ عربی و فارسی میں مستعمل ہے۔
عربی زبان میں لفظ تہذیب کے لغوی معنی ہیں درخت کو تراشنا' کاٹنا اور
اس کی اصلاح کرنا۔ فارسی زبان میں اس لفظ کے معنی ہیں آراستن و پیراستن۔
پاک و درست و اصلاح نمودن۔ یہ لفظ مجازی معنی میں شائستگی کے معنی میں

1- Culture, A critical review of concepts and definitions—Peabody Museum Paper Vol. XLVII No. 1, 1952—p. 36. A. L. Kroeber and Clyde Kluckholm.

بھی استعمال ہوتا ہے جس میں خوش اخلاقی' اطوار' گفتار اور کردار کی شائستگی شامل
ہے جیسے کہا جائے کہ وہ تہذیب یافتہ ہے یا وہ مہذب انسان ہے تو اس کے معنی یہ ہوں
گے کہ وہ اطوار اور گفتار میں شائستہ ہے۔ اگر ان معانی پر غور کیا جائے تو ہم اس
نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ لفظ تہذیب ان چیزوں سے تعلق رکھتا ہے جن کا تعلق ہمارے
ظاہر سے ہے۔ انسان جس طور پر اپنی معاشرت اور اخلاق کا اظہار کرتا ہے
وہ اس کی تہذیب ہے اور ایک ایسا شخص جو ایسی معاشرت یا ایسے اخلاق
کا اظہار کرتا ہے جو اس معاشرے میں ناپسندیدہ نظروں سے دیکھا جاتا ہے
اسے بدتہذیبی اور بداخلاقی سے موسوم کیا جاتا ہے۔ اردو زبان میں یہ لفظ
انہی معنی میں استعمال ہوتا ہے جن معنی میں عربی و فارسی میں مستعمل ہے۔

دوسرا لفظ 'ثقافت' ہے۔ لسان العرب میں اس کے معنی یہ بتائے گئے
ہیں کہ علوم و فنون و ادبیات پر قدرت و مہارت۔ کسی چیز کو تیزی سے سمجھ لینا
اور اس میں مہارت حاصل کرنا۔ سیدھا کرنا۔ گویا یہ لفظ ان چیزوں سے تعلق
رکھتا ہے جن کا تعلق ہمارے 'ذہن' سے ہے۔

لغات میں جن معنی میں یہ الفاظ استعمال کئے گئے ہیں ان سے اس بات
کا اندازہ ہوتا ہے کہ لفظ تہذیب کا زور خارجی چیزوں اور طرز عمل کے اس اظہار
پر ہے جس میں خوش اخلاقی' اطوار' گفتار اور کردار شامل ہیں اور لفظ ثقافت
کا زور ذہنی صفات پر ہے جن میں علوم و فنون میں مہارت حاصل کرنا اور ترقی
دینے کی صفات شامل ہیں۔ میں نے لفظ تہذیب اور ثقافت کے معانی
یکجا کر کے ان کے لئے ایک لفظ 'کلچر' استعمال کیا ہے جس میں تہذیب اور
ثقافت دونوں کے مفہوم شامل ہیں۔ اس کے معنی یہ ہوئے کہ کلچر ایک ایسا
لفظ ہے جو زندگی کی ساری سرگرمیوں کا' خواہ وہ ذہنی ہوں یا مادی' خارجی

ہوں یا داخلی، احاطہ کر لیتا ہے۔

اب کلچر کی تعریف یوں کی جا سکتی ہے کہ کلچر اس کُل کا نام ہے جس میں مذہب و عقائد، علوم اور اخلاقیات، معاملات اور معاشرت، فنون و ہنر، رسم و رواج، افعال ارادی اور قانون، صرفِ اوقات اور وہ ساری عادتیں شامل ہیں جن کا انسان معاشرے کے ایک رکن کی حیثیت سے اکتساب کرتا ہے اور جن کے برتنے سے معاشرے کے متضاد و مختلف افراد اور طبقوں میں اشتراک و مماثلت، وحدت اور یک جہتی پیدا ہو جاتی ہے۔ جن کے ذریعہ انسان کو وحشیانہ پن اور انسانیت میں تمیز پیدا ہو جاتی ہے۔ کلچر میں زندگی کے مختلف مشاغل، ہنر اور علوم و فنون کو اعلیٰ درجے پر پہنچانا، بری چیزوں کی اصلاح کرنا، تنگ نظری اور تعصب کو دور کرنا، غیرت و خودداری، ایثار و وفاداری پیدا کرنا، معاشرت میں حسن و لطافت، اخلاق میں تہذیب، عادات میں شائستگی، لب و لہجہ میں نرمی، اپنی چیزوں، روایات اور تاریخ کو عزت اور قدر و منزلت کی نگاہ سے دیکھنا اور ان کو بلندی پر لیجانا بھی شامل ہیں۔

جس طرح گھنے جنگل، وسیع و عریض مرغزار، اونچے درخت اور ننھی منی جھاڑیاں مردہ اور بے جان ہیں اگر حرکت پیدا کرنے والی ہوا موجود نہ ہو۔ اسی طرح ہر معاشرہ بھی اس وقت تک گونگا، بے جان اور حیوانی سطح پر زندہ ہے اگر اسے حرکت میں لانے والی کوئی چیز موجود نہ ہو۔ معاشرے میں روح پھونکنے والی چیز، جو پیغام حیات کا درجہ رکھتی ہے، ہوا کے مانند کلچر ہے[1]۔ جس طرح دورانِ

1. Culture is the process of converting non-social community into a Society—R.G. Collingwood p—36.

خون ہماری زندگی کی علامت ہے اسی طرح کلچر معاشرے کے لئے دورانِ خون کا درجہ رکھتا ہے۔

جب سے انسان نے ہوش سنبھالا اور عقل کے پروں پر اڑنا سیکھا اس وقت سے لے کر اب تک اس کے سامنے یہ مسئلہ رہا ہے کہ اس ارضِ خاکی پر کس طرح آرام، نیکی، شائستگی اور امن کے ساتھ زندگی بسر کی جائے اور کس طرح اپنی خواہشات، احساسات، ضروریات اور خیالات کو میدانِ فکر و عمل میں دیکھا اور سمجھا جائے۔ اسی خواہش اور ضرورت کے تحت لفظ ایجاد ہوئے اور ان میں معنی کے رنگ بھرے گئے۔ اسی خواہش اور ضرورت کے پیش نظر اوزار اور آلات ایجاد کئے گئے۔ دشمن اور قدرت سے حفاظت کے لئے گھر بنائے گئے۔ اپنی ضروریات کی چیزیں ایک ہی جگہ سے حاصل کرنے کی خواہش نے بازار اور منڈیوں کو جنم دیا اور شہر آباد ہوئے۔ پتھروں کو تراش کر اپنے دلبندوں کے مجسمے بنائے گئے۔ اسی خواہش کے زیر اثر رنگا رنگ تصورات، نت نئے افکار، نئے نئے عقائد اور مذاہب، رسم و رواج، طور طریقے، ادب آداب، اخلاق و فلسفہ، معاشرت، معاملت و سیاست، اشیاء و آلات اور ان کو برتنے کے طریقے بنائے گئے۔ یہ سب کچھ اس لئے ہوا تاکہ انسان اس زمین پر بامعنی اور باوقار طریقے سے زندگی بسر کر سکے۔ اس کے یہ سارے کارنامے ایک طرف اس کی فنی مہارت کو ظاہر کرتے ہیں اور ساتھ ساتھ ان اقدار و افکار اور طرزِ عمل پر بھی روشنی ڈالتے ہیں جنہوں نے ان چیزوں کو جنم دیا۔ ان سے انسانی تعلقات پر بھی روشنی پڑتی ہے اور معاشرتی و معاشی نظام پر بھی اور ساتھ ساتھ خیالات کی جہت اور انداز فکر کا بھی پتہ چلتا ہے۔ انسان کی ان ساری ذہنی، مادی، خارجی، داخلی، معاشرتی، اخلاقی اور جذباتی ترقیوں سے اس

کے رویوں کا بھی اظہار ہوتا ہے۔ معاشرے کے مجموعی طرزِ عمل کے اسی مجموعے کا نام کلچر ہے۔ جو ہوا کی مانند معاشرے کے لئے روح کا درجہ رکھتا ہے۔

جیسا کہ میں نے ابھی کہا ہے کہ کلچر کے ذیل میں انسانی سرگرمیوں کے سارے بنیادی ادارے مثلاً مذہب، سیاست، معیشت، فنون، سائنس، تعلیم اور زبان وغیرہ آجاتے ہیں۔ اب ان الفاظ کی صداقت اور معانی پر غور کیجئے کہ یہ (مذہب، سیاست، معیشت، فنون اور زبان وغیرہ) ہم سے کیا کہہ رہے ہیں۔ یہ ادارے ہمارے ان رویوں اور ہمارے ان طرزِ عمل کا اظہار کر رہے ہیں جن کے ذریعے ہم عمل کرتے ہیں مثلاً انسان خدا کی عبادت کرتا ہے۔ سیاسی قوت حاصل کرنے کے لئے جد و جہد کرتا ہے۔ چیزوں کی خرید و فروخت کرتا ہے، تصویریں اور مجسمے بناتا ہے۔ آلات ایجاد کرتا ہے۔ علم حاصل کرتا ہے۔ زبان کے ذریعہ اپنے خیالات و احساسات کا اظہار کرتا ہے۔ شادی بیاہ کے موقع پر رسم و رواج کی پابندی کرتا ہے۔ یہ سب سرگرمیاں کیا ہیں! ان سرگرمیوں کے ذریعہ در اصل اس کے طرزِ عمل کا اظہار ہو رہا ہے۔ اس کے معنی یہ ہوئے کہ کلچر کے ذریعہ انسان اپنے طرزِ عمل کا اظہار کرتا ہے۔

لیکن زندگی میں اس نوع کے طرزِ عمل کا اظہار ہی سب کچھ نہیں ہے۔ اس کے علاوہ بھی کچھ چیزیں مثلاً خیالات، افکار، تجربات اور معیار وغیرہ ایسی ہیں جنہیں ہم صرف طرزِ عمل کے ذیل میں نہیں لا سکتے۔ وضاحت کے لئے مذہب ہی کو لیجئے۔ مذہب میں ایک طرف عقائد شامل ہیں اور ساتھ ساتھ مذہبی تجربات اور مذہبی رسوم بھی یا پھر سائنس میں علم بھی شامل ہے اور ساتھ ساتھ وہ سرگرمیاں بھی جو اس علم کو حاصل کرنے کا وسیلہ بنتی ہیں۔ یہ وہ چیزیں ہیں جو ہمارے طرزِ عمل سے نہیں بلکہ ہمارے طرزِ احساس اور طرزِ فکر سے تعلق رکھتی

ہیں۔ ان کا تعلق ذہن کی ان داخلی سرگرمیوں سے ہے جنہیں ہم خود اپنے اندر دیکھتے ہیں اور پھر فرض کر لیتے ہیں کہ یہی چیزیں دوسروں میں بھی یقیناً ہوں گی۔ اس لئے طرزِ عمل کے اندر ان چیزوں کو بھی شامل کرنا ہوگا۔

ان کے علاوہ آلات، اوزار، برتن اور عمارات جیسی اشیاء کو بھی شامل کرنا ہوگا جنہیں انسان نے اپنی ضروریات کے لئے بنایا اور جن سے اس کے طرزِ عمل کا اظہار بھی ہوتا ہے۔

طرزِ عمل کے اظہار میں ایک خصوصیت کا پایا جانا ضروری ہے اور یہ خصوصیت ایسی ہے کہ اس کے بغیر طرزِ عمل انفرادی تو کہا جا سکتا ہے لیکن کلچر کے ذیل میں نہیں لایا جا سکتا۔ کلچر کے ذیل میں لانے کے لئے ضروری ہے کہ اس طرزِ عمل کا اظہار معاشرے کے مختلف گروہوں، طبقوں اور افراد میں باضابطگی کے ساتھ یکساں طور پر ہوتا ہو مثلاً جب میں گھر سے باہر جاتا ہوں تو دایاں پیر پہلے رکھتا ہوں۔ یہ میرا انفرادی معاملہ ہے۔ لیکن اگر معاشرے کے افراد عام طور پر گھر سے باہر جاتے وقت، نیک شگون کے طور پر، دایاں پیر پہلے باہر رکھنے لگیں تو اس عمل سے افراد کے طرزِ عمل میں باضابطگی پیدا ہو جائے گی اور یہ عمل کلچر کے ذیل میں شمار ہوگا۔ پارسی نوروز کے تڑکے، جب سڑکیں سنسان ہوتی ہیں اور صبح کی روشنی رات کے سیاہی سے مغلوب ہوتی ہے، اپنے گھروں کے باہر دہلیز پر چونے سے بیل بوٹے بنا دیتے ہیں۔ یہ طرزِ عمل باضابطگی کے ساتھ پارسیوں میں یکساں طور پر پایا جاتا ہے۔ اسی لئے اسے پارسیوں کے کلچر کا ایک جزو شمار کرنا ہوگا۔

یہاں اب یہ کہا جا سکتا ہے کہ جب ہمیں کوئی گالی دیتا ہے تو غصہ آجاتا ہے یا جب ہمیں بھوک لگتی ہے تو ہم کھانا کھا لیتے ہیں اور چونکہ اس طرزِ عمل میں

ایک باضابطگی پائی جاتی ہے اس لئے اسے بھی کلچر کے ذیل لانا ہوگا۔ لیکن یہ عمل دنیا کے ہر انسان میں خواہ وہ مہذب ہو یا غیر مہذب یکساں طور پر پایا جاتا ہے اور اس کا تعلق ہماری جبلتوں اور حیاتیات سے ہے اس لئے اسے کلچر کے ذیل میں نہیں لایا جا سکتا۔ لیکن اس کے برخلاف کھانا کھانے اور پکانے کے طریقے کلچر کا ایک حصہ ہیں۔ ان میں اس معاشرے کے طرز عمل کا اظہار ہوتا ہے جو اسی معاشرے کے ساتھ مخصوص ہے۔ نمک زمین پر پھینکنا گناہ ہے قیامت کے دن پلکوں سے اٹھانا پڑے گا۔ مکڑی کو مارنا گناہ ہے۔ روٹی کا ٹکڑا پڑا ہوا کہیں دیکھتے ہیں تو اسے اٹھا کر ایسی جگہ رکھ دیتے ہیں جہاں وہ پیروں تلے نہ آسکے۔ دونوں وقت ملتے ہی چراغ روشن کر دیتے جاتے ہیں۔ یہ طرز عمل باضابطگی کے ساتھ ہمارے معاشرے میں پایا جاتا ہے اسی لئے یہ ہمارے کلچر کا حصہ ہے شادی بیاہ کے رسوم ـــــ آرسی مصحف، بری، مہندی، چوتھی اور ولیمہ ہماری معاشرت کے ساتھ مخصوص ہیں اسی لئے یہ ہمارے کلچر کا جزو ہیں۔

ان تمام باتوں کے پیش نظر اب کلچر کی تعریف یہ کی جا سکتی ہے کہ کلچر اس ذہنی، مادی، خارجی طرز عمل کے اظہار کا نام ہے جو باضابطگی کے ساتھ معاشرے کے افراد میں یکساں طور پر پایا جاتا ہے۔ طرز عمل کی یہی باضابطگی کسی معاشرے کے کلچر کو ظاہر کرتی ہے اور یہی وہ چیز ہے جو ایک معاشرے کو دوسرے معاشرے سے ممیز کرتی ہے اور ذرا سی واقفیت کے بعد ہم جاپانی، چینی، فرانسیسی اور انگریزی کلچر میں امتیاز کرنے لگتے ہیں۔ طرز عمل کی یہ باضابطگی قومی سطح پر جس معاشرہ میں جتنی زیادہ ہوگی تہذیبی اعتبار سے وہ معاشرہ اسی قدر مستحکم ہوگا۔

کلچر معاشرے کے مجموعی طرز عمل میں ظاہر ہوتا ہے اور طرز عمل معاشرے کے ان بنیادی اداروں سے متعین ہوتا ہے جنہیں ہم مذہب، معیشت، فنون و ہنر،

سیاست، زبان، علم اور سائنس وغیرہ کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔ یہ بنیادی تہذیبی ادارے معاشرے کی فکر اور اس فکر سے پیدا شدہ اقدار و معیار کا نتیجہ ہیں اور جو بحیثیت مجموعی معاشرے کے طرز عمل کو متعین کرتے ہیں۔ ان میں بہت سے تصورات، معیار اور اقدار ایسے ہیں جو ہمیں اسلاف سے ورثے میں ملے ہیں۔ بہت سے ایسے ہیں جو کسی دوسری قوم کے اختلاط سے حاصل ہوئے ہیں۔ بہت سے ایسے ہیں جو گرد و پیش کے طبعی حالات اور آب و ہوا کی وجہ سے پیدا ہو گئے ہیں اور بہت سے ایسے ہیں جو معاشرے کے تاریخی بہاؤ میں ترقی یا تنزل کی حالت میں پیدا ہو گئے ہیں۔ یہی وہ عوامل ہیں جن کے سمجھنے سے کسی قوم کے کلچر کا اندازہ کیا جا سکتا ہے۔ اگر کلچر زندہ ہے۔ اس میں خیال کا ارتقاء جاری ہے۔ نئی ضرورتوں اور تقاضوں کے تحت تہذیبی ادارے بدل رہے ہیں۔ از کار رفتہ عناصر خارج ہو رہے ہیں اور نئے عناصر شامل ہو رہے ہیں۔ معاشرہ گزشتہ کل کے واقعات سے اپنی۔ روح کو دریافت کرنے میں مصروف ہے۔ اپنے ماضی کی تاریخ کے تعلق سے قطعی طور پر ہاں یا نہیں کہنے کی طاقت رکھتا ہے تو ایسے میں فرد کا طرز عمل بھی متحرک اور زندہ ہوگا۔ اگر کلچر مردہ ہے۔ اس میں خیال کا ارتقاء بند ہو گیا ہے۔ کلچر کے مظاہر اور معاشرے کا طرز عمل صرف ایک معمول، ایک عادت بن کر رہ گیا ہے جس میں کسی قسم کی تبدیلی گناہ کبیرہ کے مترادف ہے تو فرد کا طرز عمل بھی مردہ اور جامد ہوگا۔ جیسا کلچر ہوگا فرد بھی ویسا ہی بنتا جائے گا۔ مثلاً بچہ جب کسی معاشرے میں پیدا ہوتا ہے تو اپنے ارد گرد بہت سی چیزوں کو دیکھتا ہے۔ لوگوں کی باتیں سنتا ہے۔ وہ یہ بھی دیکھتا ہے کہ وہ کیا کر رہے ہیں۔ کن چیزوں کو پسند یا ناپسند کر رہے ہیں۔ دیکھنے اور سننے کے عمل کے ذریعہ اس میں رد و قبول کا سلسلہ شروع ہو جاتا ہے۔ یہی چیزیں

نظام، جس طرح اسلاف نے قبول کیا تھا، وقت کے ساتھ ساتھ کمزور، نامکمل اور غیر واضح ہوتا جاتا ہے۔ اور جب یہ نظام بطور ورثہ آنے والی نسلوں کو ملتا ہے تو اس میں اس طور پر مسائل کو حل کرنے کی وہ صلاحیت باقی نہیں رہتی جتنی پہلے تھی تاوقتیکہ اسے ازسرِ نو مرتب نہ کیا جائے۔ اس طرح یہ نظامِ خیال اپنی موجودہ شکل میں نئی نئی مشکلات اور تضاد کو جنم دینے لگتا ہے۔ خیال کا یہ نظام جو آنے والی نسلوں تک پہنچا اصل میں اسلاف کے ان زاویوں کا نتیجہ تھا جن سے خود انہوں نے زندگی کو دیکھا اور محسوس کیا تھا۔ اس لئے تاریخ و وقت کے بدلنے کے ساتھ ساتھ زاویوں کو بدلنے کی بھی ضرورت محسوس ہوتی ہے۔

خیال کے ارتقا کی کسی کلچر میں یہ اہمیت ہے کہ وہ کلچر کے سارے نظام کو سکڑنے، ضعیف ہوجانے اور قوتِ محرکہ کے زائل ہوجانے سے بچا لیتا ہے۔ برخلاف اس کے خیال کے ارتقا کے بند ہوجانے سے تضاد کا عفریت جاگ اٹھتا ہے اور اقدار و معیار کا اثر زندگی کے اعمال پر پڑنا بند ہوجاتا ہے اور تسبیح جو اس نظامِ خیال کی ایک علامت تھی ہاتھ میں لئے شراب خانوں اور رقص گاہوں میں بھی پہنچتی ہے اور اس کے عاملوں کو اس تضاد کا احساس بھی نہیں ہوتا۔ خیال کے ارتقا کے رکتے ہی جذبات چڑھتی۔ ظلم اور ناانصافیاں عام ہوجاتی ہیں۔ انسان کی مرکزی حیثیت و احترام غائب ہوجاتا ہے اور ملک کی ساری دولت صرف چند لوگوں یا خاندانوں میں سمٹ آتی ہے۔ یہ لوگ اس ناانصافی سے بے نیاز ہوکر اس کلچر کے سارے تہذیبی ادارے۔ مذہب، سیاست، علم و ہنر، معیشت کو اپنے مفاد کی نگرانی کے لئے استعمال کرنے لگتے ہیں۔ ایسے ہی موقع پر اسی تضاد کی کوکھ سے ایک نیا نظامِ خیال جنم لے کر شدید مخالفت کے باوجود تیزی کے ساتھ پھیلنا

شروع ہوجاتا ہے۔ اور چونکہ وہ وقت اور تاریخ کے بہاؤ کے ساتھ ہوتا ہے اس لئے وہ کسی بڑی سے بڑی قوت سے بھی مغلوب نہیں ہوتا۔ اس بات کو آپ اشاعتِ اسلام کی تاریخ میں دیکھ لیجئے یا پھر کمیونزم کی تاریخ میں۔ آپ بھی میرے ساتھ اسی نتیجے پر پہنچیں گے۔

یہ بات ذرا سی اور وضاحت چاہتی ہے۔ آپ میرے ساتھ ہندوستان کے اس دور میں چلئے جب مسلمان ہندوستان کی سرزمین میں داخل ہونا شروع ہوتے ہیں۔ آخر وہ کیا وجوہ تھے کہ دیکھتے ہی دیکھتے مسلمانوں کے قدم یہاں جم گئے، اور ان کے خیال کا نظام، ان کا تصورِ حقیقت ایک نئے متحرک کلچر کا پیش خیمہ ثابت ہوا۔ ہندو کلچر کا یہ وہ زمانہ تھا جب ذات پات کے اصول بت بن کر معاشرے میں ظلم و ناانصافی کو ناقابلِ برداشت بنائے ہوئے تھے۔ قومی دولت و اقتدار برہمنوں کے ہاتھ میں سمٹ آیا تھا۔ ان کے علاوہ ہر ذات کا انسان احترام سے محروم تھا۔ علم کا حصول اور اعلیٰ عہدے صرف برہمن فرقے کے لئے مخصوص تھے۔ خیال کا نظام ایک نقطے پر آکر رک گیا تھا اور اس میں کسی قسم کی تبدیلی کا خیال تک دل میں نہیں لایا جا سکتا تھا۔ مذہب صرف رسومات میں مقید تھا اور یہ رسومات بالکل متعین تھیں جن میں کسی قسم کی تبدیلی لانے کا تصور عظیم ترین گناہ تھا۔ اصول کے یہ بت ابدی اور لازوال تھے۔ سارا حکمران طبقہ مذہب کو اسی طور پر برقرار رکھنے کے لئے اپنی ساری قوتوں کو مجتمع کرکے استعمال کر رہا تھا۔ ناانصافی، ظلم، نامساوات، غیر انسانی فعل رائج الوقت سکے کا درجہ رکھتے تھے۔

ڈاکٹر تاراچند کی زبانی اس دور کا حال سنئے۔

" بعد کے زمانوں میں مذہبی رجحانات کا ارتقا

جذبات پرستی کی طرف ہو رہا تھا۔ قوتِ ارادی اور عقل
جذبات پرستی سے مغلوب تھے۔ عبادات اور رسومات
ہمیشہ ہمیشہ کے لئے مقرر ہو چکی تھیں۔ فلسفہ نئے راستوں
اور نئی سمتوں کی طرف بڑھنے سے معذور ہو چکا تھا۔
صرف مذہبی عبادتیں نئی نئی بے شمار شکلیں اختیار
کر رہی تھیں جن میں رنگا رنگ نفس پرستی کی کثرت
تھی۔"[1]

یہی وہ زمانہ تھا جو ہر اس فلسفے کے لئے سازگار تھا جو ظلم و ناانصافی اور نامساوات کا سدباب کر سکے۔ مسلمان، جن کے پاس خیال کا ایک ترقی پذیر نظام بھی تھا اور قوتِ محرکہ بھی، ایسے ہی موقع پر ہندوستان کی سرزمین میں داخل ہوتے ہیں۔ اسلام ایک ترقی پسند نظام خیال تھا جو ہندومت کی طرح انسانی و معاشرتی تقاضوں سے آنکھیں بند کر کے صرف چند رسوم و عبادات میں مقید نہیں تھا بلکہ اس میں پھیلنے، بڑھنے اور جذب کرنے کی پوری صلاحیت موجود تھی۔ اس نظام خیال میں مساوات، انصاف اور احترام انسان کا پورا فلسفہ موجود تھا اور اسی کے سہارے اسلام ہندوستان میں پھیلنا شروع ہوا۔ کئی سو سال کے بعد جب بابر فاتح کی حیثیت سے یہاں داخل ہوا اس وقت بھی ہندو معاشرہ انہی اصولوں پہ کاربند تھا۔ خیال کا ارتقا جو صدیوں پہلے بند ہو چکا تھا اس وقت بھی اپنی بدترین حالت میں موجود

1- Influence of Islam on Indian culture by Dr. Tara Chand – (1946) p—28.

تھا۔ اس عمل نے ان کی ساری معاشرتی و تہذیبی زندگی کو مفلوج کر دیا تھا اور اس کا اثر زندگی کے سارے شعبوں میں نمایاں تھا۔ بابر اپنی حیرت کا اظہار ان الفاظ میں کرتا ہے۔

"ہندوستان ایک ایسا ملک ہے جس میں تفریحات بہت کم
ہیں۔ یہاں کے باشندے بھی قبول صورت نہیں ہیں۔ انہیں
دوستانہ مجلسوں اور بے تکلفانہ صحبتوں یا مخلصانہ ربط ضبط
کے لطف کا کوئی اندازہ نہیں۔ یہ ذہنی صلاحیتوں سے
عاری ہیں۔ روحانی کیفیتوں سے ناواقف ہیں اور شائستہ
آداب یا مہربانی و ہمدردی کے احساسات سے معرا ہیں۔ یہ
اپنی دستکاری کی تخلیقات کے متعلق کوئی نیا منصوبہ نہیں
سوچ سکتے۔ نہ کوئی نئی ایجاد کر سکتے ہیں۔ انہیں تعمیرات
کے کام میں بھی مہارت حاصل ہے نہ علم۔ نہ یہاں گھر اچھے
ہیں نہ یہاں گوشت عمدہ ملتا ہے۔ ان کے بازاروں میں
نہ اچھی غذا ہے نہ روٹی۔ نہ حمام ہیں نہ کالج۔ نہ شمعیں نہ مشعلیں
نہ کوئی شمع دان۔ باغوں اور مکانوں میں نہریں نہیں ہیں۔ عوام
ننگے پاؤں پھرتے ہیں۔ ان سے دو مٹھی نیچے ایک کپڑا
باندھتے ہیں جس کو لنگوٹا کہتے ہیں۔ جب لنگوٹا باندھتے ہیں
تو کونے کو دونوں رانوں کے بیچ میں سے لے کر پیچھے اڑس
لیتے ہیں۔"[1]

[1] تزک بابری۔ مطبوعہ بک لینڈ کراچی ص ۲۴۲-۲۴۳

جو خود اس شکل میں قرنوں پہلے یورپ سے خارج ہو چکا تھا، ان مدراس کی جان ہے۔ صرف و نحو تعلیم کا مرکز ہے۔ شمس بازغہ، صدرا، قاضی مبارک اور شرح مطالع کے شرح و حواشی پر ساری صلاحیتوں کا زور ہے۔ قرآن نصاب سے خارج ہے۔[1] اس زمانے کی حالت دیکھتے ہوئے ایک عیسائی مورخ لکھتا ہے۔

"مسلمان جب تک مذہب اسلام کو نہ چھوڑ دیں گے مہذب نہ ہوں گے کیوں کہ مذہب اسلام انسان کی تہذیب کا مانع قوی ہے۔"[2]

ایک اور مورخ لکھتا ہے۔

"ہندوستان کے مسلمان ذلیل ترین امت محمدیؐ سے ہیں اور قرآن کے مسئلوں اور ہندوستان کی بت پرستی سے مل ملا کر ان کا مذہب ایک عجیب مجموعہ بن گیا ہے۔"[3]

ان مثالوں سے اس بات کا اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ کس طرح ایک جاندار اور قوی کلچر خیال کے ارتقا کے رک جانے سے رفتہ رفتہ زوال پذیر ہو کر کلچر کی اس ادنیٰ ترین سطح پر آ جاتا ہے جس کو جٹا کر اس نے خود اپنے قدم جمائے تھے۔ ہم دیکھتے ہیں کہ اس سطح پر کلچر میں نہ اوپر اٹھنے کی صلاحیت باقی رہتی ہے اور نہ اپنے مسائل کو حل کرنے کی۔ عام افراد کا طرز عمل انہی مروجہ اقدار سے متعین ہوتا ہے اور ان میں خود غرضی، مفاد پرستی، تنگ نظری جیسے عناصر

---

[1] بحوالہ مقدمہ حجۃ اللہ البالغہ جلد اول مطبوعہ کارخانہ تجارت کتب کراچی۔

[2] [3] مضامین تہذیب الاخلاق از سر سید احمد خاں مطبوعہ تاجر کتب قومی، لاہور۔

ابھر آتے ہیں۔ خیر و شر کے تصورات بے معنی ہو جاتے ہیں۔ معاشرے سے معیار غائب ہو جاتے ہیں۔ ناانصافی، نامساوات اور ظلم و جبر معاشرے کی اہم قدریں بن جاتی ہیں۔ کلچر کے مربوط رشتے بکھر جاتے ہیں۔ یہی وہ منزل ہے جہاں دوسرا نظام خیال اس پر غالب آ جاتا ہے۔ اور ہم دیکھتے ہیں کہ تھوڑی سی مدت ہی میں یہ کلچر سات سمندر پار سے آنے والی ایک دوسری قوم کے قوی، متحرک اور ترقی پذیر کلچر سے دب کر رہ گیا۔ عروج و زوال کی یہ داستان انسانی تاریخ میں مسلسل دہرائی جا رہی ہے اور ہمیشہ دہرائی جاتی رہے گی۔ خیال کے ارتقا کے رک جانے کے اسی عمل نے رومن کلچر کو صفحۂ ہستی سے مٹا دیا اور اسی عمل نے عظیم بازنطینی کلچر کو پارہ پارہ کر دیا۔

اس خیال کی مزید وضاحت کے لئے آئیے اب دیکھیں کہ مغرب کی جدید تہذیب، جو ابھی زندہ ہے، کس طرح جاری ہے۔ وہاں خیال کا ارتقا کس سمت میں ہو رہا ہے اور اس کا اثر مغرب کے کلچر پر کس طور سے پڑ رہا ہے۔ اس عمل کو دیکھنے کے لئے نئی نسل کے ان نوجوانوں پر نظر ڈالئے جو خیال کے ارتقا کے تغیرات کا منطقی نتیجہ ہیں۔ خیال کے اس نظام کی گرفت، جو بطور ورثہ ان تک پہنچا ہے، ڈھیلی پڑ گئی ہے۔ یہ نظام ان کے لئے غیر واضح اور نامکمل ہے اور رفتہ رفتہ اپنی قوت محرکہ کو زائل کر کے تہذیبی زندگی میں نئی نئی مشکلات اور تضاد کو جنم دے رہا ہے۔ آپ بالخصوص مغرب کے ان معاشروں کو نظر میں رکھئے جو دوسری جنگ عظیم سے متاثر ہوئے ہیں۔ وہاں کی نئی نسل نے معاشرے کے مروجہ اقدار اور خیال کے نظام کو غیر واضح اور اپنے لئے بے معنی پا کر منہ چڑانے کا عمل شروع کر دیا ہے اور اب یہ طاعون کی شکل اختیار کر کے سارے معاشرے میں تیزی کے ساتھ پھیل رہا ہے۔ جرائم بڑھ رہے ہیں۔

بدنظمی عام ہے۔ احترام قانون کا طلسم روز بروز کمزور ہوتا جا رہا ہے۔ لباسوں کی تنگی و چستی، عریاں جسموں کی نمائش اب بد اخلاقی کا تصور پیدا نہیں کرتی۔ رقص شہوت انگیزی اور ہیجان پیدا کرنے کا ذریعہ بن گیا ہے۔ گھریلو زندگی غیر مستحکم ہے۔ طلاقوں کی تعداد بڑھ رہی ہے۔ کوکس نے سارے سنجیدہ رسالوں کو مات دے دی ہے۔ ایسے رسالے زیادہ مقبول ہیں جن میں عورتوں کے ننگے جسم کی نمائش زیادہ سے زیادہ کی جاتی ہے۔ خود مغرب کے مفکران تہذیبی اثرات کا تجزیہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔ "سستی تسکین کا احساس حاصل کرنے کے طریقے عام ہو گئے ہیں جن کا کمال یہ ہے کہ ان کا تجربہ حاصل کرنے کے بعد ہمارے اندر کوئی قابل قدر چیز نہیں بچتی۔ یہ چیزیں یا تو بے چینی سے بچاؤ کا ذریعہ ہیں یا پھر غیر مطمئن جبلتوں کا بدل۔"[۲۶] سستی تسکین کے یہ طریقے ذہن انسانی کو ادنیٰ ترین سطح پر آسودہ کرتے ہیں اور ان میں ایسی اہل انگاری پیدا کر دیتے ہیں کہ وہ کم سے کم کوشش سے زیادہ سے زیادہ، فوری لذت یا خوشی کے حصول کی کوشش کرنے لگتا ہے۔[۲۷] جدید تفریحات کا بھیانک پن اس چیز سے پیدا ہوتا ہے کہ یہاں ہر قسم کی منظم تفریح بتدریج زیادہ سے زیادہ احمقانہ بنتی چلی جا رہی ہے۔ تفریحات سے محظوظ ہونے کے لئے اب عقل کو خرچ کرنے کی ضرورت نہیں پڑتی۔ بس کان لگائے سنتے رہیئے اور دونوں آنکھیں کھلی رکھئے۔ باقی کام خود بخود ہو جائے گا۔[۲۸] سستی جذبات پرستی اور سطحیت ہولی ووڈ سے لے کر براڈوے تک ہر جگہ آپ کو نظر آئے گی۔ برڈی باردوت، مارلن منرو وغیرہ مقبول ترین اداکارہ ہیں۔ جسم کی شہوت انگیز نمائش و حرکات

۲۶، ۲۷، ۲۸ بحوالہ رسالہ نیا دور کراچی شمارہ ۱۵/۱۶

ان کے ہنر کا کمال ہے۔ سنجیدگی تیزی سے نامقبول ہو رہی ہے۔ ہر جگہ یہ خیال عام ہے کہ حقیقی شاعری کی لذت حاصل کرنے کے لئے کسی کاوش کی کیا ضرورت ہے۔ شاعری کا ماہر پروفیسر کیپسول کی شکل میں اس کے سارے اثرات ہم تک پہنچا سکتا ہے۔ ماہر عمرانیات کی کوششوں کو پڑھنے کی کیا ضرورت ہے جب مسٹر ہیکارڈ ان سب چیزوں کا اصل خلاصہ، جو بغیر دماغ پر زور ڈالے سمجھ میں آ سکتا ہے، پیش کر سکتے ہیں۔[۲۹] اب مغرب میں خیال کا ارتقا ایک نقطہ پر آ کر رک رہا ہے اور وہ صرف ایک سطح پر منفی انداز میں پھیل رہا ہے جس کا نتیجہ یہ ہے کہ "آج جب کہ امریکہ میں ہمیشہ سے زیادہ سائنس داں موجود ہیں صرف چند لوگ ہی ایسے ہیں جو صحیح معنی میں مہذب ہیں۔ اتنے بھی نہیں جتنے ۱۹۰۰ء میں تھے۔"[۲۹]

اس ذہنی عمل کی اگر انتہائی شکل دیکھی ہے تو لکھنؤ کے اس معاشرے میں جسے واجد علی شاہ اور دوسرے نے زیر اقتدار پروان چڑھایا تھا۔ اس معاشرہ میں خیال کا ارتقا رک گیا تھا۔ لذت پرستی اور تماشے بازی نئی نئی شکلوں میں ظاہر ہو رہی تھی اور سارا محور اسی نقطہ پر سمٹ آیا تھا۔ سستی جذبات پرستی، غیر سنجیدگی، پھکڑپن اور ابتذال نے ساری دوسری اقدار کو پس پشت ڈال کر خود مرکزی حیثیت اختیار کر لی تھی۔ اس کی انتہا یہ دیکھئے کہ "نواب امجد علی کے زمانے میں بازاری عورتوں اور ناچنے والے طائفوں کی شہر میں اس قدر کثرت ہو گئی تھی کہ کوئی گلی کوچہ ان سے خالی نہ تھا۔"[۳۰] نصیر الدین حیدر میں

---

۲۹ ڈوائٹ میکڈونلڈ: ذوق شعر، مطبوعہ پاکستان ریویو شمارہ ۳: ۱۹۶۰۔ ص ۲۱۷

۳۰ عبدالحلیم شرر، گزشتہ لکھنؤ ص ۱۱

عورتوں میں رہتے رہتے اس درجہ زنانہ مزاجی پیدا ہو گئی تھی کہ عورتوں کی سی باتیں کرتے اور عورتوں ہی کا لباس پہنتے۔ زنانہ مزاجی کے ساتھ مذہبی عقیدت نے یہ شان پیدا کر دی کہ ائمۂ اثنا عشری کی فرضی بیبیاں، اچھوتیاں اور ان کی ولادت کی تقریبیں، جو ان کی ماں نے قائم کی تھیں ان کو زیادہ ترقی دی۔ یہاں تک کہ ولادت ائمہ کی تقریبوں میں خود حاملہ عورت بن کے زچہ خانہ میں بیٹھتے۔ چہرے اور حرکات سے وضع حمل کی تکلیف ظاہر کرتے اور پھر خود ایک فرضی بچہ جنتے جس کے لئے ولادت، چھٹی اور نہان کے سامان بالکل اصل کے مطابق کئے جاتے۔[1] بانکے سارے معاشرے میں اہمیت اختیار کر گئے تھے، وہ نئی نئی شکلیں اور وضع بنا کر بڑی شان سے سڑکوں پر گھومتے اور تعریف کے مستحق ہوتے۔ خیال کے ارتقا کے رک جانے کے عمل کو آپ اس زمانے کی شاعری میں بھی دیکھ لیجئے۔ ہر سطح پر یہ عمل منفی اقدار کی پیدائش کا موجب بن رہا تھا۔ ابھی تک مغرب میں خیال کا ارتقا پورے طور پر بند نہیں ہوا ہے لیکن ایک خاص سمت میں مڑ کر ایک نقطہ پر سمٹنے لگا ہے۔ اب خیال کی ساری "ترقی" یک طرفہ، یک رخی ہے۔ یہ کرشمہ اب نت نئے انداز سے مغرب میں گل کھلا رہا ہے۔ ورنئی نسلوں کا طرز عمل بھی اسی تہذیبی ماحول سے متعین ہو رہا ہے۔ اب ایسے میں اگر آس بندھتی ہے تو صرف اس بات سے کہ یہ کلچر، دوسرے سارے قدیم کلچروں کے مقابلے میں مکمل ذہنی آزادی کا پرستار رہا ہے اور اپنی ہر اچھی بری بات پر بند رزور سے ہنسنے، تنقید کرنے اور دوسروں کی بات سننے کی پوری سکت رکھتا ہے۔

---

[1] عبدالحلیم شرر: گزشتہ لکھنؤ ص ۱۱۹

اس باب میں میں نے کلچر کے مفہوم کی وضاحت کر کے مختلف مثالوں کے ذریعے کلچر کے عروج و زوال کے بنیادی اسباب پر روشنی ڈالی ہے۔ آئندہ صفحات میں میں پاکستانی کلچر اور اس کے مختلف مسائل و عوامل کا جائزہ لوں گا تاکہ ہمارے کلچر کی تشکیل کے بنیادی مسائل سامنے آ سکیں۔

عورتوں میں رہتے رہتے اس درجہ زنانہ مزاجی پیدا ہو گئی تھی کہ عورتوں کی سی باتیں کرتے اور عورتوں ہی کا لباس پہنتے۔ زنانہ مزاجی کے ساتھ مذہبی عقیدت نے یہ شان پیدا کر دی کہ ائمہ اثنا عشری کی فرضی بیبیاں، اچھوتیاں اور ان کی ولادت کی تقریبیں، جو ان کی ماں نے قائم کی تھیں ان کو زیادہ ترقی دی۔ یہاں تک کہ ولادت ائمہ کی تقریبوں میں خود حاملہ عورت بن کے زچہ خانہ میں بیٹھتے۔ چہرے اور حرکات سے وضع حمل کی تکلیف ظاہر کرتے اور پھر خود ایک فرضی بچہ جنتے جس کے لئے ولادت، چھٹی اور نہان کے سامان بالکل اصل کے مطابق کئے جاتے۔[1]
بانکے سارے معاشرے میں اہمیت اختیار کر گئے تھے، اور وہ نئی نئی شکلیں اور وضع بنا کر بڑی شان سے سڑکوں پر گھومتے اور تعریف کے مستحق ہوتے۔ خیال کے ارتقا کے رک جانے کے عمل کو آپ اس زمانے کی شاعری میں بھی دیکھ لیجئے۔ ہر سطح پر یہ عمل منفی اقدار کی پیدائش کا موجب بنتا رہا تھا۔ ابھی تک مغرب میں خیال کا ارتقا پورے طور پر بند نہیں ہوا ہے لیکن ایک خاص سمت میں مڑ کر ایک نقطہ پر پھیلنے لگا ہے۔ اب خیال کی ساری "ترقی" یک طرفہ یک رخی ہے۔ یہ کرشمہ اب نت نئے انداز سے مغرب میں گل کھلا رہا ہے۔ نئی نسلوں کا طرز عمل بھی اسی تہذیبی ماحول سے متعین ہو رہا ہے۔
اب ایسے میں اگر آس بندھتی ہے تو صرف اس بات سے کہ یہ کلچر دوسرے سارے قدیم کلچروں کے مقابلے میں مکمل ذہنی آزادی کا پرستار رہنے اور اپنی ہر اچھی بری بات پر زور زور سے ہنسنے، تنقید کرنے اور دوسروں کی بات سننے کی پوری سکت رکھتا ہے۔

---

[1] عبدالحلیم شرر: گزشتہ لکھنؤ ص ۱۱۹

اس باب میں میں نے کلچر کے مفہوم کی وضاحت کر کے مختلف مثالوں کے ذریعے کلچر کے عروج و زوال کے بنیادی اسباب پر روشنی ڈالی ہے۔ آئندہ صفحات میں میں پاکستانی کلچر اور اس کے مختلف مسائل و عوامل کا جائزہ لوں گا تاکہ ہمارے کلچر کی تشکیل کے بنیادی مسائل سامنے آسکیں۔

(۴)

قومی یک جہتی کے مسائل

ہر قوم اپنے کلچر سے پہچانی جاتی ہے جیسے ہم جاپانی، فرانسیسی، انگریز اور چینی کو اس کے اپنے الگ اور ممتاز کلچر سے پہچانتے ہیں اسی طرح ہماری بھی یہ خواہش ہوتی ہے کہ پاکستانی بھی اپنے ممتاز کلچر سے پہچانا جائے۔ ایسے میں یہ سوال کہ پاکستانی کلچر کیا ہے بذات خود اس بات کی علامت ہے کہ ہم اپنے قومی کلچر کی وہ نمایاں خصوصیات، محرکات اور عوامل دریافت کرنا چاہتے ہیں جو بحیثیت مجموعی ایک پاکستانی باشندے میں موجود ہیں اور جو ساتھ ساتھ دوسرے ملکوں کے باشندوں سے مختلف ہیں۔ یہی وہ خصوصیات اور عوامل ہیں جو ہمارا طرز فکر و عمل متعین کرتے ہیں اور انہی کے زیر اثر ہمارا ذہنی ماحول تشکیل ہوتا ہے۔ اس خواہش کے معنی یہ ہیں کہ ہم یہ جاننا چاہتے ہیں کہ ہماری ممتاز و مشترک قومی خصوصیات کیا ہیں۔ ہمارا ذہنی ماحول اور ہمارا طرز فکر و عمل کیا ہے ۔۔۔ ان میں نہ صرف ہماری عادات، ہمارے رسم و رواج، لباس، کھانا کھانے اور پکانے کے طریقے، ادب آداب، طریق معاشرت اور اسی قسم کی دوسری چیزیں شامل ہیں بلکہ ہماری روایات و تاریخ، ہماری زبانیں، ہمارا مذہب اور جغرافیہ، ہمارے علوم و فنون اور ہنر، ہماری علامات اور مزیات بھی شامل ہیں۔ اس نقطۂ نظر سے قومی سطح پر، جب ہم پاکستانی کلچر کو تلاش کرتے ہیں تو ہمیں روایات و تاریخ کے ایک ہونے کے باعث اشتراک فکر و عمل کا ایک احساس تو ضرور ہوتا ہے لیکن یہ احساس اتنا

ہلکا ہے کہ ہم اسے قومی کلچر کا نام نہیں دے سکتے۔ کیونکہ قومی سطح پر مشترک خصوصیات اس طور پر ہم میں مشترک نہیں ہیں جس طور پر ہمیں ایک انگریز، ایک فرانسیسی، ایک جاپانی اور ایک چینی میں نظر آتی ہیں۔ لیکن اس کے برخلاف جب ہم علاقائی سطح پر ان خصوصیات کو تلاش کرتے ہیں تو ہمیں کلچر کی قوی مماثلت اور طرز فکر و عمل کے گہرے اشتراک کا احساس ہوتا ہے۔ ہمارے ہاں یہی وہ سطح ہے جہاں کلچر کا شدید احساس ہوتا ہے۔ اس اعتبار سے اگر میں پاکستانی کلچر کی وضاحت کرنا چاہوں تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ میں مختلف علاقوں کے لوگوں کی عادات، رسوم و رواج، لباس، فنون و ہنر، انداز فکر و عمل اور تہذیبی ماحول کو بیان کروں اور ان سب کے الگ الگ بیان پر بحیثیت مجموعی 'پاکستانی کلچر' کا لیبل لگا دوں۔ لیکن مجھے یقین ہے کہ اس طریقہ کار سے نہ آپ کو اطمینان حاصل ہوگا اور نہ مجھے۔ جب میں پاکستانی کلچر کا نام لیتا ہوں تو میرا مطلب یہ ہوتا ہے کہ میں ایک جغرافیائی حدود میں رہنے والے لوگوں کی اس روح کو دریافت کروں، جو قومی سطح پر ایک بنگالی، ایک پنجابی، ایک سندھی، ایک پٹھان، ایک بلوچی اور ایک مہاجر میں مشترک ہے اور جس کے باعث ان سب کے طرز فکر و عمل میں نہ صرف مماثلت اور اشتراک پایا جاتا ہے بلکہ جس میں ہر علاقے کا رہنے والا برابر کا شریک ہے۔ اب اس نقطۂ نظر سے پاکستانی معاشرے کا جائزہ لیجئے اور فیصلہ کیجئے کہ کیا اس اعتبار سے اور اس سطح پر ہم کسی ایسے کلچر کی نشاندہی کر سکتے ہیں جسے ہم فخر کے ساتھ قومی کلچر کہہ سکیں۔ اگر اس کا جواب نفی میں ہے تو آپ اس بات سے یقیناً اتفاق کریں گے کہ ہمارے ہاں قومی سطح پر کوئی ایسا کلچر موجود نہیں ہے۔ ہمارے ہاں علاقائی کلچر تو موجود ہیں لیکن ایک ایسا

قومی کلچر، جو ان سب علاقائی کلچروں کو ایک گہرے روحانی رشتے میں منسلک کرتا ہے، موجود نہیں ہے۔ یہ بات بذات خود اس لئے بھی تشویشناک ہے کہ قومی کلچر کے بغیر نہ ہم قوم کہلانے جانے کے مستحق ہیں اور نہ ہم اپنی انفرادی واجتماعی زندگی میں تخلیقی قوتوں کا اظہار کر سکتے ہیں۔ اب یہاں ہمیں اس بات کا اعتراف کرنا چاہیئے کہ ۱۹۴۷ء سے پہلے پاکستانی کوئی قوم نہیں تھی ہمیں اسے ایک قوم بنانا ہے۔ ۱۹۴۷ء سے پہلے پاکستان کوئی ملک نہیں تھا ہمیں اسے ایک ملک بنانا ہے۔ یہی مسئلہ ہمارا سب سے اہم اور بنیادی مسئلہ ہے۔ اب ایسے میں یہ سوال اٹھانا کہ پاکستانی کلچر کیا ہے ایک ایسی بات ہے جس کے فی الحال کوئی معنی نہیں ہیں۔ ہمارا مسئلہ صرف یہ ہے کہ قومی سطح پر پاکستانی کلچر ابھی بے نام ہے ہمیں اسے نام دینا ہے۔ قومی سطح پر پاکستانی قوم موجود نہیں ہے ہمیں اسے 'علاقائی قومیت' کی سطح سے بلند اٹھا کر ایک قوم بنانا ہے۔

اس اعتراف کے بعد اب ہمیں سوچنا یہ ہے کہ وہ کون سے عوامل اور کون سے روحانی و مادی رشتے ہیں جن کا سہارا لے کر ہم ایک قوم بن سکتے ہیں اور وہ کون سے عناصر ہیں جن کو اپنا کر ہم اپنے طرز فکر و عمل کے ذریعے ایک قومی کلچر کو وجود بخش سکتے ہیں۔ یہاں یہ بات ذہن میں رکھنا ضروری ہے کہ کلچر بیرونی اثرات تو ضرور قبول کرتا ہے لیکن اس کی بھرپور نشوونما کے لئے ضروری ہے کہ اس کا تعلق اپنی تاریخ اور اپنی روایت سے گہرا اور براہ راست ہو اور ساتھ ساتھ اس سرزمین سے بھی جس میں اسے پھلنا پھولنا ہے۔ ہماری نسل اس دور میں صرف یہ کام کر سکتی ہے کہ وہ پاکستانی کلچر کی نشوونما کے سلسلے میں تجزیے کے ذریعے خیال کا ایک ایسا آئینہ پیش

کر دے کہ معاشرہ اس میں اپنی شکل دیکھ سکے تاکہ اسے یہ خیال پیدا ہو کہ وہ اپنے ظاہر و باطن میں کیا تبدیلیاں پیدا کرے کہ اسے اپنی شکل اچھی اور متناسب معلوم ہو۔ ہمیں تہذیبی و معاشرتی سطح پر، قومی نقطہ نظر سے ایک ایسے تجزیے کی ضرورت ہے جس کے ذریعے ہر چیز، ہر عمل اور ہر خیال کو الگ الگ کر کے ایمانداری اور جرأت کے ساتھ سامنے رکھ دیا جائے تاکہ کیمیاگر مختلف اجزاء کو ملا کر کیمیا بنا سکے۔

اب ایسے میں ہمارا طریقہ کار یہ ہو سکتا ہے کہ کلچر کے ان بنیادی اداروں کو دیکھا جائے جن میں ہمارے طرز فکر و عمل نے اظہار کا راستہ تلاش کیا ہے اور ان کے ذریعے ان تمام مسائل کا ایک ایک کر کے جائزہ لیا جائے جن سے ہماری قومی شخصیت دوچار ہے۔ نہ صرف یہ بلکہ تاریخ اور روایت کے مسئلہ کو بھی صاف کیا جائے کہ ہم اپنی زندگی میں کس طرح عمل کرتے ہیں اور اس عمل کی بنیاد خیال کے کس نظام پر قائم ہے۔ قومی کلچر کا علاقائی کلچر سے کیا رشتہ اور تعلق ہے اور زبان، مذہب، معاشی و مادی تقاضے، ترقی پذیر نظام خیال کے ساتھ مل جل کر قومی کلچر کی نشوونما میں کیا رول ادا کرتے ہیں۔ قومی کلچر کی موجودگی کسی قوم کے زندہ وجود کی نشاندہی کرتی ہے اور اس کی عدم موجودگی اس بات کا پتہ دیتی ہے کہ قوم موجود نہیں ہے۔ اسی لئے جب میں یہ کہتا ہوں کہ بنیادی چیز کلچر ہے تو اس کے معنی یہ ہوتے ہیں کہ میں قومی روح دریافت کرنے کی جستجو کر رہا ہوں تاکہ ان عوامل کی ٹوہ لگائی جا سکے جن پر قومی یک جہتی کی بنیاد رکھی جا سکتی ہے۔

"ان سب حیوانات میں انسان مدنی الطبع ہے۔ وہ اپنی بنی نوع کی دستگیری کے بغیر زندہ نہیں رہ سکتا کیوں کہ وہ گھاس کھا سکتا ہے نہ کچے پھل کھا کر جی سکتا ہے اور نہ وہ پشم سے اپنے اندر گرمی پیدا کر سکتا ہے......... اس کا خیال خود ہر ایک چیز کو بناتا اور اہتمام کرتا ہے۔ وہ تدبیر منزل اور سیاست مدن کے علوم کو رسم و رواج سے اور ان لوگوں کی پیروی سے حاصل کرتا ہے جن کی قلبی روشنی سے خدا تائید کرتا ہے...... تجربہ اور تدابیر خفی سے وہ ان علوم کو حاصل کرتا ہے نیز وہ خود کو غور کر کے قیاس اور براہین سے اُن کو معلوم کرتا ہے۔"

شاہ ولی اللہؒ[1]

کوئی شخص یکہ و تنہا زندگی نہیں گزار سکتا۔ زندگی کو ہنسی خوشی گزارنے، دشمنوں سے خود کو محفوظ رکھنے اور اپنے ذہنی و مادی وسائل کو بروئے کار لانے کے لئے دوسروں کے تعاون کی ضرورت پڑتی ہے۔ کھیت کاٹنا ہو تو دوسروں کی ضرورت پڑتی ہے۔ شکار کھیلنا ہو تو دوسروں کی مدد درکار ہوتی ہے۔ بنی نوع انسان کی ابتدائی تاریخ سے لے کر اب تک ہم دیکھتے ہیں کہ وحشی سے وحشی انسانوں میں بھی ایک دوسرے کے ساتھ رہنے اور ایک دوسرے کی مدد کرنے کا جذبہ

---

[1] حجۃ اللہ البالغۃ صفحہ ۱۹۸ (جلد اول)

موجود ہے۔ یہ وہ بنیادی جذبہ ہے جو معاشرتی اتحاد پیدا کر کے تہذیبی اتحاد کو جنم دیتا ہے۔ اس سلسلے میں ایک خاندان کی وحدت بھی ناکافی ہے۔ ہمیں شروع ہی سے بہت سے خاندان ایک دوسرے کے قریب رہتے ہوئے نظر آتے ہیں۔ ہم یہ بھی دیکھتے ہیں کہ انسانی سرگرمیوں میں وہ ایک دوسرے کی مدد کرتے ہیں۔ جو لوگ زراعت پیشہ ہوئے انہوں نے گاؤں کی شکل میں بستیاں آباد کرلیں۔ خانہ بدوش ہوئے تو قافلوں کی شکل میں ایک جگہ سے دوسری جگہ نقل و حرکت کرنے لگے۔ اس عمل میں ایک بات مشترک نظر آتی ہے کہ زندہ رہنے کی ضرورتوں نے انسان کے اندر ایک دوسرے کے ساتھ رہنے، ایک دوسرے کی مدد کرنے اور دوسروں کے ساتھ ہم آہنگی پیدا کر کے اپنے طرز عمل کو دوسروں سے قریب تر لانے کی خواہش کو جنم دیا۔ یہ خواہش انسانی فکر کا بنیادی عمل ہے جس میں اتحاد کی خواہش بھی نظر آتی ہے اور خواہشات کا اتحاد بھی۔ ساتھ رہنے کی خواہش اور ایک دوسرے کی محتاجی کے احساس کے بغیر نہ تو معاشرہ وجود میں آسکتا ہے اور نہ زندگی کی سرگرمیاں پیدا ہو سکتی ہیں۔ معاشرتی زندگی کا یہ بنیادی عمل ہے۔ سیاسی و معاشی اتحاد بھی اسی عمل کی کوکھ سے جنم لیتا ہے اور ان سب کے امتزاج سے تہذیبی عمل اپنے نقوش ابھارتا ہے۔ اسی خواہش کے زیر اثر طرز فکر و عمل کا اشتراک پیدا ہوتا ہے اور اس طرح رفتہ رفتہ اس معاشرے کے افراد اپنے طرز عمل میں اس درجہ مشترک ہو جاتے ہیں کہ وہ کلچر کی کسی سطح پر ایک دوسرے کے لئے اجنبی نہیں رہتے بلکہ مزاج کی ہم آہنگی، عادات و اطوار، لباس، کھانے پینے، اٹھنے بیٹھنے، رسم و رواج اور عقائد و زبان کی یکسانیت کی وجہ سے یہ محسوس کرنے لگتے ہیں کہ وہ صرف اسی معاشرے میں سکون اور طمانیت کے ساتھ زندگی گزار سکتے ہیں۔ فرد

عمل کا یہی روحانی رشتہ، جو مشترک روایات کی بنیادوں پر مشترک طرزِ زندگی کا موجب بنتا ہے، اس معاشرہ کا کلچر کہلاتا ہے۔ یہ کلچر دوسرے معاشروں کے کلچر سے مختلف بھی ہوتا ہے اور ممیز بھی۔ یہی وہ تہذیبی فرق ہے جو ہمیں کافرستان کے لوگوں اور سرحد کے قبائلیوں میں نظر آتا ہے اور یہی وہ تہذیبی فرق ہے جو، ایک مذہب کے پیروکار ہونے کے باوجود، سندھی، پنجابی اور بنگالی میں نظر آتا ہے۔ یہ بات واضح رہے کہ کسی معاشرہ میں کسی ایک مذہب کا رواج کلچر کی نشوونما میں مرکزی کردار ضرور ادا کرتا ہے لیکن بہت کچھ ہوتے ہوئے بھی سب کچھ نہیں ہے۔

مقامی قبائلی یا علاقائی سطح پر معاشرتی اتحاد کا یہ عمل اس وقت تک تو ٹھیک تھا جب جغرافیائی فاصلے حد درجہ اہمیت رکھتے تھے لیکن سائنسی ترقی نے اب اس سطح پر معاشرتی اتحاد اور خود کفالتی کو ختم کر دیا ہے۔ اب کوئی بستی، قبیلہ یا علاقہ اپنی ضروریات کو صرف اس سطح پر پوری نہیں کر سکتا۔ فاصلوں کے گھٹنے ہی ضروریات پھیل گئی ہیں اور فاصلے بڑھ گئے ہیں۔ اب معاشرتی اتحاد ایک اور سطح پر ہوتا ہے اور یہ سطح معاشرتی اتحاد کی قومی سطح ہے۔ یہی وہ حقیقی سطح ہے جہاں معاشرے کی ساری ذہنی و مادی ضروریات پوری ہوتی ہیں، اور جہاں ایک معاشرہ اور اس کے مختلف حصے وسیع تر سطح پر معاشرتی اتحاد کے رشتے میں پیوست ہو کر ایک متجانس قوم کی شکل اختیار کرتے ہیں۔ کلچر بھی اسی سطح پر دیکھا جاتا ہے اور طرزِ فکر و عمل کا اشتراک، یکجہتی اور سالمیت بھی اسی سطح پر دیکھے جاتے ہیں۔ جس معاشرہ میں اس سطح پر جتنا اتحاد اور جتنی مماثلت ہوگی اسی حد تک وہ معاشرہ تہذیبی و مادی سطح پر ترقی یافتہ ہوگا۔ یکجہتی اور فکر و عمل کا وہ اشتراک جو تاریخ کے ابتدائی دور میں مقامی بستیوں میں نظر آتا ہے یا پھر بعد کے ادوار

میں قبائلی معاشروں میں نظر آتا ہے وہی عمل اب معاشرتی و تہذیبی نشوونما کے نئے قومی سطح پر ہوتا ہے۔ یہی وہ سطح ہے جہاں ہم تہذیبی عناصر کو دیکھ کر ایک قوم سے دوسری قوم کو ممیز کرتے ہیں۔ اب کوئی زندہ معاشرہ صرف علاقوں تک محدود نہیں رہ سکتا بلکہ وسیع تر سطح پر قوم سے تعلق رکھتا ہے۔ معاشرتی اتحاد اور کلچر کے مسئلے کو اسی سطح پر دیکھنے کی ضرورت ہے۔

اس نقطۂ نظر سے اگر ہم اپنے معاشرے پر نظر ڈالیں تو یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ ہم قومی سطح پر ابھی اس معاشرتی و تہذیبی اتحاد سے محروم ہیں۔ ہمارے اندر ایک قوم بننے کی خواہش تو ضرور موجود ہے لیکن ہمارے ملک کے سارے علاقے الگ الگ تہذیبی وحدتوں کی شکل میں زیادہ متحد ہیں۔ اسی تہذیبی اجنبیت کی وجہ سے، اتحاد کی خواہش اور مذہب کے اشتراک کے باوجود، ہماری علاقائی تہذیبوں کو ایک دوسرے پر نہ اعتماد ہے اور نہ ایک دوسرے کے جذبات و احساسات کا احترام ہے۔ اس طرزِ عمل نے یکجہتی کے مسئلے کو دشوار تر بنا دیا ہے۔ قومی یکجہتی کے معنی یہ ہیں کہ مختلف علاقوں کے طرزِ فکر و عمل ایک بلند تر سطح پر اس طرح گھل مل گئے ہوں کہ ہر علاقہ اس سطح پر نہ صرف اپنی شکلوں کی جھلک دیکھتا ہو بلکہ مختلف عناصر کی اس نئی ترتیب میں اپنے اندر زندگی بسر کرنے کا ایک نیا حوصلہ اور نئی قوت بھی محسوس کرتا ہو۔ اس کی مثال بالکل ایسی ہے جیسے کسی کے ہاں کوئی بچہ پیدا ہو تو دیکھنے والے اس کے خاندان کی نشان دہی کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ اس کی ناک بالکل باپ پر گئی ہے۔ آنکھیں بالکل ماں جیسی ہیں۔ ہونٹوں کی ساخت اور کتابی چہرہ دادا پر گئے ہیں اور پیشانی ماموں پر گئی ہے۔ اس ایک بچے میں مختلف عزیزوں کی شباہت موجود ہے لیکن بچہ اپنے عزیزوں سے مشابہ ہونے کے باوجود اپنی ایک الگ شکل بھی رکھتا ہے۔

یہی مثال علاقائی اور قومی کلچر کی ہے۔ قومی کلچر میں علاقائی کلچروں کی شباہت موجود ہوتی ہے جس سے اس کے اصل اور خاندان کا پتہ چلایا جا سکتا ہے لیکن اس شباہت کے باوجود اس کی اپنی الگ شکل اور شخصیت بھی ہوتی ہے۔ اس سطح پر سب علاقوں کی تہذیبی روح گھل مل کر ایک نیا گلدستہ بن جاتی ہے جس میں سب رنگ مل کر ایک وحدت کا احساس دلاتے ہیں۔ اسی وحدت کا نام قومی کلچر ہے۔ قومی کلچر علاقائی کلچروں کو اور علاقائی کلچر قومی کلچر کو متاثر کرتے رہتے ہیں اور جذب و قبول کا یہ سلسلہ ایک دوسرے کو نئی توانائی دے کر ان کی رگوں میں تازہ خون دوڑاتا رہتا ہے۔

قومی سطح پر یک جہتی کی یہ خواہش کوئی مجرد چیز نہیں ہے بلکہ اس کا تعلق براہِ راست معاشرے کے سارے مادی، ذہنی، تاریخی اور روحانی مسائل سے ہے۔ مثلاً سیاسی شکل میں دشمن کا خوف اس خواہش کو تیز تر کر دیتا ہے۔ معاشرتی شکل میں ایک دوسرے کی محتاجی اور عزت و آرام سے رہنے کی خواہش، اسے قوی تر کر دیتی ہے۔ تاریخی شکل میں اس معاشرے کا سارا ماضی اور روایت کا تسلسل اس خواہش کی رگوں میں توانائی پیدا کر دیتا ہے۔ معاشرے کے مادی وسائل کی یکساں و حسبِ ضرورت تقسیم اور صلاحیتوں کو ابھرنے اور زندگی میں ترقی کرنے کے یکساں مواقع اس عمل کو تیز تر کر دیتے ہیں۔ اس سطح پر نہ معاملہ کسی علاقے کی کثرتِ آبادی کا رہتا ہے اور نہ قدرتی وسائل کی بہتات کا بلکہ اصل مسئلہ اس معاشرے کے ہر علاقے کے ہر فرد کی فلاح کا ہوتا ہے ـــــ دولت کی مساوی تقسیم کا مفہوم بھی یہی ہے۔ ان عناصر کے عمل سے فرد میں حب الوطنی جیسے عناصر خود بخود طرزِ فکر و عمل کا حصہ بن جاتے ہیں۔ سارا ملک ایک وحدت بن کر فرد کی تخلیقی صلاحیتوں کے لئے ایک روحانی تجربے کا درجہ

حاصل کر لیتا ہے اور یہی روحانی تجربہ مختلف شکلوں میں اظہار پا کر ایک ایسے کلچر کو جنم دیتا ہے، جو مختلف اثرات سے فیض یاب ہونے کے باوجود، اپنی ایک الگ منفرد و ممتاز شخصیت رکھتا ہے۔

پاکستانی معاشرے میں یہ عمل مختلف سمت میں ہو رہا ہے۔ ہماری خواہش اور ہمارے طرزِ عمل میں شدید تضاد ہے۔ معاشرے کے مختلف عناصر یک جہتی کی خواہش کو پھلنے پھولنے کے مواقع سے محروم کر رہے ہیں۔ قوم سے زیادہ علاقائی قومیت ایک زندہ حقیقت بن گئی ہے۔ علاقہ پرستی کے اس مہلک رجحان نے قومی یک جہتی کی اس خواہش کو "بے یقینی" اور "عدمِ تحفظ کے احساس" کی شکل دے کر زندگی کے ہر مسئلہ کو صرف "ذات" تک محدود کر دیا ہے۔ ہمیں اپنے ملک پر اور اپنے پاکستانی ہونے پر فخر نہیں ہے۔ پنجابی کو پنجابی ہونے پر اور بنگالی کو بنگالی ہونے پر فخر ہے۔ یہی وہ چیز ہے جسے ہم علاقائی قومیت کے الفاظ سے ادا کر رہے ہیں۔ ہمارا سب سے اہم مسئلہ یہی ہے کہ اب تک پاکستان ایک ملک نہیں ہے اسے ملک بنانا ہے۔ پاکستانی ایک قوم نہیں ہے اسے قوم بنانا ہے۔ ملک اور قوم بنانے کے لئے ضروری ہے کہ اپنی مشترک و مسلسل تاریخ کو ابھارا جائے۔ کلچر کے تصور کو بروئے کار لایا جائے اور اپنے ماضی اور روایت سے اپنا رشتہ واضح کیا جائے۔ مثلاً ہندوستانی کو ہندوستانی ہونے پر فخر ہے۔ اس کے ذہن میں اپنے ملک کی مسلسل مشترک تاریخ موجود ہے۔ اسے اپنی روایت، اپنے ماضی کا بخوبی اندازہ ہے۔ اسے معلوم ہے کہ اس کا کلچر کیا ہے۔ یہ کلچر اس کے ذہنی ماحول اور اس کے طرزِ فکر و عمل کا ایک حصہ ہے۔ اسی لئے جب اس کے ساتھ معاشرتی ناانصافی ہوتی ہے اور وہ چیختا ہے تو اسے شکایت افراد، طبقے، جماعت یا نظامِ خیال سے ہوتی

ہے لیکن یہ کبھی نہیں ہوتا کہ وہ ملک ہی سے نفرت کرنے لگے۔ ہمارے ہاں افراد، طبقے اور جماعتوں کے بجائے ساری شکایت پاکستان سے پیدا ہوتی ہے اور اس کے معنی یہ ہیں کہ اب تک پاکستان ہمارے روحانی تجربے کا ایک حصہ نہیں بن سکا ہے۔ قومی سطح پر طرزِ فکر و عمل کے اشتراک کا تعلق بھی اسی روحانی تجربے سے ہے۔

کلچر کوئی جادو یا ٹوٹکا نہیں ہے۔ یہ تو مختلف عوامل کے باہمی ربط اور داخلی وحدت کا منطقی نتیجہ ہے۔ اپنے حال اور ماضی کی تاریخ کی نئی تاویل اور نیا خون شامل کرنے کا مسئلہ ہے۔ وہ کون سی مثبت صفات ہیں جنہیں ملا کر ایک نئی شکل دینا ضروری ہے اور وہ کون سے منفی عناصر ہیں جنہیں خارج کرنے کی ضرورت ہے۔ لیکن اس سے پہلے کہ ہم ان مسائل پر روشنی ڈالیں ضروری ہے کہ اپنے تاریخی ورثے اور اپنے ماضی کی روایت کے مسئلے کو صاف کر لیا جائے۔

۳

پاکستان کی تاریخ کی نوعیت بھی ایک دلچسپ مطالعہ ہے۔ ایک طرف وہ جغرافیائی تاریخ ہے جس کی رو سے موہنجو ڈارو کی پانچ ہزار سال پرانی تہذیب اور بدھ مت کے آثار ہڑپا، ٹیکسلا اور گندھارا تہذیبیں جغرافیائی اعتبار سے اس ملک کی تاریخ میں شامل ہو جاتی ہیں اور دوسری طرف وہ تاریخ ہے جس کی روایات کا رشتہ "ہندوستان" میں مسلمانوں کی ایک ہزار سالہ حکومت کی تاریخ اور کلچر میں ملتا ہے اور جس میں دو سو سالہ انگریزی اقتدار کی تاریخ بھی شامل ہے —— تاریخ کی اس نوعیت نے متضاد نفسیات کو ہمارے اندر پیدا کیا ہے۔ مسلمانوں کے ایک ہزار سالہ تاریخ کے کم و بیش سارے تہذیبی مراکز اور مظاہر ہندوستان کی سرزمین میں ہیں۔ یہاں ہماری نفسیات نے،

نفرت کے جذبے کے ساتھ، ہمیں یہ باور کرایا کہ یہ مراکز اور مظاہر چونکہ ہماری ملکیت نہیں ہیں اس لئے ان سے اپنے روحانی رشتوں کے سارے مراسم ختم کرنا ضروری ہے۔ گویا اس طرح ہم نے احساسِ ملکیت کے ساتھ ورثے کے تہذیبی تصور اور رشتوں کو کاٹنے کا عمل شروع کر دیا۔ اس کی تہہ میں صرف و محض نفرت کی نفسیات کام کر رہی تھی۔ اس ورثے سے رشتے منقطع کرتے ہی، احساسِ ملکیت کے تصور کے ساتھ، ہماری نظر ان آثار پر پڑی، جو ہمارے ملک کی جغرافیائی حدود میں موجود تھے۔ اسی کے ساتھ ساتھ ایک اور ضرورت نے ہمیں اس طرف متوجہ کیا۔ ۱۴ر اگست ۱۹۴۷ء کے بعد ایک اہم مسئلہ یہ تھا کہ اس نوزائیدہ ملک کا تعارف بیرونی دنیا سے کس طرح اور کس طور پر کرایا جائے۔ چونکہ حریف اور مدمقابل ہندوستان تھا جس کا کلچر صدیوں پرانا تھا اور جس کے فلسفے، تہذیب اور معاشرت و مذہب سے دنیا کے ممالک پہلے سے واقف تھے اس لئے کوشش اس امر کی کی گئی کہ اپنے نئے ملک کی تہذیبی قدامت اور تاریخی ورثے کو عہدِ عتیق کے زمانے سے ملا کر دنیا پر یہ ثابت کیا جائے کہ پاکستان بظاہر ۱۹۴۷ء میں وجود میں آیا ہے لیکن یہ ملک دنیا کی عظیم ترین تہذیبوں کا گہوارہ رہا ہے۔ موہنجو ڈارو، ہڑپا، ٹیکسلا، گندھارا، مشرقی پاکستان میں بدھ تہذیب کے آثار، مینامتی وغیرہ اس عظمتِ رفتہ کے آج تک مظہر ہیں۔ اس طرح تاج محل، دہلی کی جامع مسجد، مسجد قوۃ الاسلام کے مینار وغیرہ (جو مسلم کلچر کی زندہ علامات ہیں) کے مقابلے میں ہم نے ان تہذیبوں کے آثار پیش کئے۔ اور یہ سمجھے کہ ان تہذیبوں کے نام اور قدامت سے چونکہ دنیا کی مختلف قومیں پہلے سے واقف ہیں اس لئے پاکستان کی قدامت و عظمت کا انہیں بخوبی اندازہ ہو سکے گا۔

اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ پاکستانی قوم کے تہذیبی رشتے بدھ مت کے مراکز سے جوڑے جانے لگے اور اس بات کا دعویٰ کیا گیا کہ ۵۳۰ ـــ ۵۵۸ ق م میں وادی سندھ ایرانی بادشاہ ذوالقرنین کی خراج گزار تھی اور جب دارا نے بحری مہم بھیجی تو اس نے وادی سندھ کا علاقہ اپنی قلمرو میں شامل کر لیا۔ چوتھی صدی قبل مسیح سکندر نے وادی سندھ پر حملہ کیا اور مغربی پنجاب اور سندھ کے سارے علاقوں کو فتح کر لیا۔ اس بات کو با آواز بلند تسلیم کیا گیا کہ اس حملے کا اثر یہاں کی تہذیب پر اتنا گہرا پڑا کہ وہ آج بھی ہمارے مزاج میں شامل ہے۔ اسی سلسلے میں اس بات پر بھی زور دیا گیا کہ گندھارا اور موہنجوداڑو کی تہذیبیں گو ہماری موجودہ تہذیب سے مختلف ہیں لیکن وہ ہندو تہذیب سے بھی بالکل مختلف ہیں اور ان عظیم تہذیبوں کا ڈھانچا ہمیں بطور ورثہ ملا ہے۔ قدامت کے محاذ پر ہندوستان کا مقابلہ کرنے کا یہ ایک سیاسی طریقہ تھا لیکن یہ وہ پہلی غلطی تھی جس نے "ہند مسلم ثقافت" سے ہمارا رشتہ ضعیف کرنا شروع کیا اور برصغیر کی تقسیم کے ساتھ ساتھ ہم نے اپنے ذہنی و روحانی ورثے، تہذیبی و تاریخی روایت کی بھی تقسیم کر دی اور خود کو یہ سمجھانے لگے کہ ہمارے تاریخی ورثے اور روایت کے جو جو مظہر ہندوستان میں رہ گئے ہیں وہ ہندوستان کی روایت و تاریخ کا حصہ ہیں اور جو جغرافیائی حدود کی رو سے ہمارے حصے میں آیا ہے وہ ہماری روایت، ورثہ اور تاریخ کا حصہ ہے۔ "ہند مسلم ثقافت" سے تہذیبی رشتے منقطع کرنے کے ذہنی رویے کا نتیجہ یہ ہوا کہ ہمارے آگے پیچھے کی ساری سیڑھیاں غائب ہو گئیں اور ہم کھلے صحرا میں اکیلے رہ گئے۔ ایک ایسے مسافر کی طرح جو چلچلاتی دھوپ میں راستہ بھول گیا ہو اور گرد کی دبیز چادر نے اس طرح لپیٹ لیا ہو کہ اسے دائیں بائیں کچھ نظر نہ آ رہا ہو۔ اس کی سانس گھٹ رہی ہو اور جسم گرم ریت سے

بری طرح جھلسا جا رہا ہو۔

اس سلسلے میں ہم نے روحانی تجربے کی اہمیت کو بالکل محو کر دیا اور ہم بھول گئے کہ جغرافیائی حدود میں رہ کر ہڑاپا یا موہنجوداڑو کے وہ معنی ہرگز نہیں ہیں جو حدود سے باہر رہ کر بھی ہمارے لئے کعبے کے معنی ہیں۔ کعبہ ہمارا روحانی تجربہ ہے اور اس کے برخلاف موہنجوداڑو اور ہڑاپا ہمارے روحانی تجربے سے کوئی تعلق نہیں رکھتے۔ ایک ہی قسم کی اینٹ اور چونے سے مندر اور مسجد تیار ہوتے ہیں۔ مندر ہمارے روحانی تجربے کا حصہ نہیں ہے لیکن مسجد ہمارے تجربے کا ایک حصہ ہے۔ آخر جو چیز ہمارے جذبات کو نہ ابھارے اور ہماری روایت سے بے تعلق ہو ہمارا روحانی تجربہ کیسے بن سکتی ہے؟ یہاں تک کہ فراعنۂ مصر کی تہذیب سے جدید مصر کا یا عہد جاہلیت کی تہذیب سے عرب تہذیب کا جو تعلق ہے وہ تعلق بھی ہمارا موہنجوداڑو، ہڑاپا، مینامانی اور گندھارا کی تہذیبوں سے نہیں ہے۔ آخر سوچنے کی بات ہے کہ صرف برتنوں، نقش گری اور اس کے نمونوں میں ہم اپنے روحانی رشتے کیسے تلاش کر سکتے ہیں؟ یہ اگر شامل بھی ہیں تو ہمارے کلچر میں صرف خارجی طور پر شامل ہیں۔ دراصل بنیادی مسئلہ تو روحانی تجربے، تاریخ اور روایت کا مسئلہ ہے اور یہی اصل معیار ہے۔

ہم پاکستان کے سب باشندے اس "ہند مسلم ثقافت" کے وارث اور جانشین ہیں جو اس برصغیر میں مسلمانوں کے ایک ہزار سالہ دور حکومت میں یہاں کی فضا، مزاج، آب و ہوا اور میل جول کے زیر اثر پروان چڑھی ہے۔ جس میں عربوں کا مذہبی جوش اور آدرش بھی شامل ہے اور افغانوں، ایرانیوں، ترکمانوں اور مغلوں کا مزاج اور روح بھی۔ نہ صرف یہ بلکہ جس کی روح نے برصغیر پاک و ہند کی روح کو اپنے مزاج میں سمو کر تہذیب کا ایک ایسا نمونہ پیدا کیا

تھا جو کم و بیش آج برصغیر کی زندہ تہذیب کی بنیاد ہے جس میں وہ عناصر بھی شامل ہیں جنہیں ہم الگ رکھ کر دیکھ رہے ہیں اور وہ عناصر بھی جو اس میل جول اور ربط ضبط کا منطقی نتیجہ تھے۔ ہم جو کچھ ہیں اسی تہذیب کا نتیجہ ہیں جس کا صحت مند عمل ایک ہزار سال تک جاری رہا اور جسے ہم اپنی تخلیقی قوتوں سے سیراب کرتے رہے۔ جس کی نشانیاں ایک طرف برصغیر پاک و ہند کے طول و عرض میں بکھری پڑی ہیں اور دوسری طرف ہمارے منہ سے لفظوں کی شکل میں ظاہر ہو رہی ہیں۔ آج بھی ہمارا لباس، ہمارا رہن سہن، ہمارے کھانے، ہمارے آداب معاشرت، ہمارے روزمرہ کے اوزار، ہمارے رسم و رواج، ہماری مصوری، ہماری موسیقی، ہماری شاعری اور ہمارا مزاج اسی تہذیب کی بنیاد پر قائم ہے۔ یہی وہ تہذیبی ورثہ ہے جس میں پاکستان کے سارے لوگ مشترک طور پر مزاجاً اور عملاً شریک ہیں۔ قومی یکجہتی اور ملکی سالمیت کی سطح بھی یہی ہے۔ ایک الگ مملکت کا شعور بھی اسی طرح کی انفرادیت کو زندہ و باقی رکھنے کا شعوری عمل تھا۔ ہمارا قومی فریضہ ہے کہ ہم اس ورثے کا شعور آنے والی نسلوں تک مسلسل پہنچاتے رہیں۔

اسی منفرد کلچر کی وجہ سے مسلمان قوم ہندو معاشرے میں ایک ہزار سال سال تک شیر و شکر رہنے کے باوجود ضم نہ ہو سکی ورنہ ہندو مذہب میں متضاد عقائد کو جذب کر کے ہم آہنگی پیدا کرنے کی اتنی زبردست صلاحیت موجود ہے کہ ہندوستان کی سرزمین میں داخل ہونے والی کوئی قوم اپنی انفرادیت کو برقرار نہ رکھ سکی کشان فاتح آئے اور شمالی مغربی ہندوستان کو فتح کر لیا لیکن چند ہی صدیوں میں ان کی اپنی انفرادیت ہندوستان کی تہذیب میں جذب ہو گئی۔ ہنس، گوجر، جاٹ اور راجپوتوں کے ساتھ بھی یہی عمل ہوا لیکن مسلمانوں نے اپنے قومی آدرش

کی وجہ سے نہ صرف اپنی انفرادیت کو برقرار رکھا بلکہ ایک ایسے کلچر کو جنم دیا جو آج سارے برصغیر کے کلچر کی بنیاد کا درجہ رکھتا ہے۔ ہند مسلم ثقافت ہی ہماری یکجہتی، روحانی اتحاد اور قومی تصور کا سرچشمہ ہے۔ اسی کی کوکھ سے اردو زبان پیدا ہوئی۔ اسی کی کوکھ سے ہماری موسیقی وجود میں آئی۔ جس کی عمارات اس کلچر کی روح کی مظہر ہیں۔ جس کی نقاشی اور خطاطی کے نمونے ہماری روح کا اظہار کر رہے ہیں جس میں ہمارے احساس جمال اور تخلیقی روح نے نئے نئے خوشبودار پھول کھلائے ہیں۔ اس تہذیبی ورثے کے مزاج کی وجہ سے اس ملک کا ایک ایک باشندہ ذہنی طور پر یکجہتی کی خواہش رکھتا ہے۔ یہی وہ تہذیبی ورثہ ہے جس کی وجہ سے اردو، سندھی، پشتو، پنجابی اور یہاں تک کہ مسلم بنگلہ وغیرہ زبانوں میں صنمیات و رمزیات اور اساطیر و علامات کا خزانہ مشترک ہے۔ اس ورثے کی ساری خوبیاں اور ساری کمزوریاں ہمیں بطور ترکہ ملی ہیں۔ ہم اگر خود کو ایک متجانس قوم بنا سکتے ہیں تو اسی ورثے کے بل بوتے پر۔ ہم کیا تھے۔ ہم کیا ہیں اور ہمیں کدھر جانا ہے۔ ان بنیادی سوالات کا جواب بھی اسی تہذیبی ورثے اور ماضی کی تاریخ کے شعور سے دے سکتے ہیں۔ یہی وہ سطح ہے جس پر ہم سے بارہ سو میل دور بسنے والا بنگالی علاقائی سطح سے بلند ہو کر قومی سطح پر یکجہتی کے رشتے میں پیوست ہو سکتا ہے۔ نیا جغرافیہ ماضی کی تاریخ کو نہیں بدل سکتا لیکن ماضی کی تاریخ کا شعور کسی قوم کا جغرافیہ ضرور بدل سکتا ہے۔

ماضی کا تاریخی ورثہ وہ عظیم قوت ہے جو احساس و شعور کو نئے امکانات سے روشناس کراتا رہتا ہے۔ ماضی کے شعور کے معنی یہ ہیں کہ ملک کی ساری تہذیب، قوم و ملت کی ساری تاریخ اور پھر ان تہذیبوں کی تاریخ جنہوں نے اس کلچر کو متاثر کیا ہے، ایک اکائی کی شکل میں ہمارے شعور میں زندہ رہیں اور یہ

سب ایک ساتھ نہ صرف زندہ ہیں بلکہ ایک نظام میں پیوست ہیں۔ کسی قوم کی کمزور تاریخ یا پھر اپنی عظیم تاریخ کا کمزور شعور تخلیقی صلاحیتوں کو مُردہ اور سارے نظام اقدار و خیال کو تتر بتر کر دیتا ہے۔ آج یہی عمل ہمارے معاشرے میں نظر آتا ہے۔ "ہند مسلم ثقافت" سے دور ہو جانے کے رویے نے ہماری قومی سطح کو متزلزل کر کے علاقائی قومیتوں کو قوی تر کر دیا ہے اور اسی ذہنی عمل نے انسانیت کی سطح کو صد درجہ پست کر دیا ہے۔ تنگ نظری اور قبائلی عصبیت ہماری زندگی کی "راہنما قوت" بنتی جا رہی ہے جو رفتہ رفتہ قومی یک جہتی کو دشوار تر بنا رہی ہے۔ اس عمل نے علاقائی قومیت کے مسئلے کو اتنا ابھار دیا ہے کہ قومی سطح کا تصور ہی باقی نہیں رہا ہے۔ جغرافیہ کو تاریخ سمجھ کر اگر ہم "ہند مسلم ثقافت" کے اس تہذیبی ورثے کو اپنے کلچر سے خارج کر دیں تو پھر ہمارے پاس کیا رہ جاتا ہے؟ کیا یہ غلطی ہمارے ملک کی سالمیت اور قومی یک جہتی کے تصور کو پارہ پارہ نہیں کر دے گی؟

۳

یک جہتی اور طرزِ فکر و عمل کا اشتراک قومی کلچر کی نشو و نما کے لئے بنیادی حیثیت رکھتا ہے۔ جب تک ملک کے مختلف علاقوں میں یہ عمل فرد کی شخصیت کا جزو نہ بن جائے قومی کلچر کی پیدائش ممکن نہیں ہے۔ ہمارا مسئلہ یہ ہے کہ چند ایسے علاقے ایک قوم بن جانے کے یقین کے ساتھ ایک دوسرے کے قریب آ گئے ہیں جن میں تہذیبی تباین موجود ہے اور جس تباین کو ان علاقوں نے بحیثیت مجموعی' مذہبی سطح پر قوم بن جانے کے جذبے کے باوجود' پہلے سے پورے طور پر نہیں سوچا تھا۔ قومی یک جہتی اور طرزِ فکر و عمل کے اشتراک کا مسئلہ ایسا مسئلہ نہیں ہے جسے دوسرے عوامل سے الگ کر کے دیکھا جا سکے۔ اس کے لئے ساری تاریخ' ملکی جغرافیہ کی نوعیت'

سارے سیاسی' سماجی' معاشی و تہذیبی عناصر کو سامنے رکھ کر یہ دیکھنا ہوگا کہ ان میں کیا رشتہ ہے اور ان سب میں مزید ربط کیسے پیدا کیا جا سکتا ہے تاکہ ان سب عناصر سے ایک تہذیبی وحدت پیدا ہو سکے۔ تہذیبی وحدت دراصل ہر قسم کی دوسری وحدتوں کی روح کا نام ہے۔

یک جہتی سے مراد یہ ہے کہ ہمارے ملک کے مختلف علاقوں کے رہنے بسنے والے' اپنے الگ علاقائی تہذیبی عناصر کے باوجود' ذہنی روحانی اور مادی طور پر ایک دوسرے میں اس طرح گھل مل گئے ہوں کہ وہ ایک دوسرے کے بغیر رہنے کا تصور تک ذہن میں نہ لا سکتے ہوں اور ان کے اختلاف اتفاق پیدا کرنے کے لئے ہوں۔ وہ ہر سطح پر ایک دوسرے کے محتاج ہوں اور ایک دوسرے کی ضرورت محسوس کرتے ہوں۔ ایک کی قوت دوسرے کی قوت بن گئی ہو اور اپنے سارے مسائل کا حل وہ اسی اشتراکِ فکر و عمل میں تلاش کرنے کے عادی ہو گئے ہوں۔ اس یک جہتی کے بغیر نہ ملک ملک کہلایا جا سکتا ہے اور نہ قوم قوم۔ صرف علاقوں کے کمزور اتحاد کو قوم کا نام نہیں دیا جا سکتا۔ قومی یک جہتی کے لئے تباین سے زیادہ گہری مماثلت اور صدیوں کی ایک مشترک تاریخ کا ہونا ضروری ہے۔ پاکستان کے مختلف علاقوں میں یہ دونوں عناصر موجود ہیں۔ ضرورت اس امر کی ہے کہ انہیں اپنی فکر میں نمایاں جگہ دی جائے تاکہ مسائل علاقائی قومیت کی تنگ سطح سے اُٹھ کر قومی تناظر میں دیکھے جا سکیں۔ لیکن اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ جب یہ گہری مماثلت اور مشترک تاریخ موجود ہے تو آخر کیا وجہ ہے کہ اتنے سال گزر جانے کے باوجود ہم قومی یک جہتی جیسی بنیادی چیز کی طرف اتنا بھی نہیں بڑھ سکے ہیں جتنا ہمیں اب تک بڑھنا چاہئے تھا۔

پاکستان اور پاکستانی قومیت کی بنیاد مذہب پر قائم تھی اور ہم نے

تحریک پاکستان کے ابتدائی دور ہی میں اس بات کا اعلان کیا تھا کہ ہندوستان کے مسلمانوں کی تاریخ اور مذہب چونکہ ایک ہے اسی وجہ سے مسلمان ہندو قوم سے الگ ایک قوم ہے۔ مسلمانوں کے مسائل اور ان کا طرزِ حیات ہندو قوم سے الگ ہے۔ یہ بات سر سید احمد خاں سے لے کر اقبال اور محمد علی جناح تک سب نے نہایت زور شور کے ساتھ کہی ہے۔ اسی لئے ہمیں ایک ایسا ملک بنانا ہے جہاں ہم اپنے قومی، دینی، معاشی اور تہذیبی عوامل کو اپنی مرضی اور ضرورت کے مطابق قائم کر سکیں۔ اسی اندازِ فکر پہ پاکستانی قومیت کی بنیاد قائم تھی۔ اس اندازِ فکر میں مذہب کو بنیادی اہمیت دی گئی تھی اور کلچر کے مقامی یا علاقائی تباین کو سرے سے کوئی اہمیت ہی نہیں دی گئی تھی۔ لیکن جب پاکستان وجود میں آیا تو رفتہ رفتہ مذہب کی عملی و فکری گرفت کمزور پڑنے لگی۔ تہذیبی تباین کا تضاد سر اٹھانے لگا اور معاشی و تہذیبی عناصر جو کسی کلچر میں بنیادی اہمیت رکھتے ہیں دوبارہ شعور کی سطح پر ابھر آئے۔ نہ صرف ابھر آئے بلکہ ایک اندازِ نظر بن کر ہماری فکر اور ہمارے عمل کو تشکیل کرنے لگے۔ ہم دیکھتے ہیں کہ پاکستان کے مختلف علاقے، مذہب کے ایک ہونے کے باوجود، اس قومی یک جہتی کے رشتے میں پیوست نہ ہو سکے جس کے لئے اس ملک کو بنایا گیا تھا۔ کیا اس کے معنی یہ تھے کہ مذہب میں قومی یک جہتی پیدا کرنے کی قوت نہیں تھی یا پھر اس کے معنی یہ ہیں کہ ہم نے علاقائی کلچروں اور معاشی قوتوں کے اثرات کو مذہب سے الگ کر کے دیکھا تھا۔ مذہب اگر زندگی کی ساری انسانی ضروریات، فطرت اور تقاضوں کا احاطہ کرتا ہے تو پھر اس بات کا کیا جواز تھا کہ ہم نے علاقائی کلچروں اور معاشی قوتوں کی اہمیت کو نظر انداز کر دیا تھا۔ یہ وہ بات تھی جو ہمیں پاکستان کے نظریہ کے مخالفوں سے سیکھنے کی ضرورت تھی۔ زندہ قوم نہ صرف

اپنے دوستوں سے سیکھتی ہے بلکہ اپنے دشمنوں اور حریفوں سے بھی سیکھتی ہے جب حریفوں نے یہ کہا تھا کہ "یہاں (پاکستان) کے باشندے مذہب کے سوا ہر لحاظ سے ایک دوسرے سے مختلف ہیں۔ یہ کہنا عوام کو ایک بہت بڑا فریب دینا ہے کہ صرف مذہبی یگانگت دو ایسے علاقوں کو متحد کر سکتی ہے جو جغرافیائی، معاشی، لسانی اور معاشرتی اعتبار سے ایک دوسرے سے بالکل جدا ہوں۔ اس میں شک نہیں کہ اسلام نے ایک ایسے معاشرے کے قیام کی کوشش کی جو نسلی، لسانی، معاشی اور سیاسی حد بندیوں سے بالاتر ہے۔ لیکن تاریخ شاہد ہے کہ شروع کے چالیس برسوں یا زیادہ سے زیادہ پہلی صدی کو چھوڑ کر اسلام کبھی سارے مسلمان ممالک کو صرف مذہب کی بنیاد پر متحد نہ کر سکا۔"[1] تو آج کی طرح اس وقت بھی سوچنے کی ضرورت تھی کہ ان قوتوں کو بھی مذہب میں شامل سمجھ کر ان پر پورا زور دیا جائے۔ لیکن وہ صرف جذبات کا دور تھا اور اس اجتماعی جذبات کی نفسیات نے تضاد کو دبا کر فکر کی روشنی کو دھندلا دیا تھا۔

آیئے اب اس نقطۂ نظر سے اپنے اشتراک اور اختلاف کی قدریں تلاش کریں۔ ہم میں جو چیزیں مشترک ہیں وہ یہ ہیں کہ ہمارا مذہب ایک ہے۔ اس مذہب کے تہذیبی اثرات نے ہمارے طرزِ فکر و عمل میں ایک حد تک اشتراک پیدا کر دیا ہے۔ ہماری اجتماعی تاریخ ایک ہے اس نے ہم میں ایک دوسرے سے مماثلت کا احساس پیدا کر دیا ہے اور دشمن کے خوف نے ایک دوسرے کے ساتھ رہنے کے جذبے کو تیز کر دیا ہے۔ ہم میں جہاں اختلاف

---

[1] ہماری آزادی مترجمہ محمد مجیب صفحہ ۲۵۳

ہے وہ یہ کہ ہمارے ہاں علاقائی کلچر ایک دوسرے سے مختلف ہیں اور اپنی اپنی جگہ ان کو غالب قوت بنانے کا جذبہ ہم میں شدید تر ہو گیا ہے۔ ہر علاقے کی زبان مختلف ہے اور ہر علاقے کے لوگ دوسرے کی زبان کو اپنی زبان کا دشمن سمجھتے ہیں۔ معاشی ناانصافیوں اور عدم مساوات کی وجہ سے ایک دوسرے پر سے اعتماد اُٹھ گیا ہے۔ اعتماد اٹھ جانے کے سبب علاقوں کے اندر ہر دم چوکنا رہنے، ایک دوسرے کو شک وشبہ کی نظر سے دیکھنے کا جذبہ قوی ہو گیا ہے۔ حیرت یہ ہے کہ مذہب جسے ہم اپنی زندگی اور اپنے فکروعمل میں بنیادی اہمیت دیتے ہیں اس کا اثر ہمارے روزمرہ کے اعمال پر پڑنا بند ہو گیا ہے۔ مذہب کی اخوت ومساوات کی تعلیم عملاً بے اثر ہے۔ یہ عمل برسرِ اقتدار طبقے کے دماغ میں عام آدمی سے زیادہ قوی اور گہرا ہے۔ فکروعمل کی ساری وسعت اسی نقطہ پر سمٹ آئی ہے۔ یہ فکروعمل مساوات اور انصاف (ہر سطح پر) کے تصور کو مجروح کر رہا ہے۔ کبھی یہ معاشی مسئلے کی ترازو بن جاتا ہے اور کبھی لسانی اختلاف کی شکل اختیار کر لیتا ہے۔ علاقائی وفاداریاں اور علاقائی زبانیں قومی سطح کو بننے سے پہلے بگاڑ دیتی ہیں۔ رواداری، فراخدلی اور انصاف کی جگہ تنگ نظری، تعصب اور خودغرضی نے لے لی ہے۔ ہر شخص عدم تحفظ کے احساس کا شکار ہے۔ جس کو موقع ملتا ہے وہ انصاف ومساوات اور قومی تقاضوں کو بالائے طاق رکھ کر ہر روز اصول کو بدل کر اپنے علاقے کے تحفظ میں لگ جاتا ہے۔ مشترک مقاصد، مشترک معیار (Norm) اور مشترک انداز نظر اسی لیے غائب ہیں۔

قومی یک جہتی اور طرز فکروعمل کے اشتراک کے معنی یہ ہیں کہ قوم میں سارے علاقوں کی ذات وصفات اور شخصیت کے سارے پہلو موجود ہوں۔ چھوٹے عناصر یکساں اہمیت کے ساتھ بڑے عناصر سے مربوط ہوں۔ بڑا چھوٹے کے بغیر

نامکمل اور چھوٹا بڑے کے بغیر ادھورا۔ یک جہتی ان سب عناصر کی داخلی وحدت کا نام ہے جس میں سارے دھارے آ کر مل جاتے ہیں اور ایک بڑا سا پاٹ دار دریا بن جاتے ہیں اور جب یہ دریا ان دھاروں کو لے کر بہتا ہے تو ریگ زاروں میں سبزہ اُگنے لگتا ہے، بنجر زمین زرخیز ہو جاتی ہے اور زندگی کی ہر سطح پر نئی توانائی کا احساس ہوتا ہے۔ یہ پاٹ دار دریا قوم ہے اور مختلف دھارے جو اس دریا میں آ کر مل اور بہہ رہے ہیں، علاقے ہیں۔ دریا ان دھاروں کے بغیر کوئی وجود نہیں رکھتا اور دھارے بغیر دریا میں ملے راستے کی ریت میں جذب ہو کر ختم ہو جاتے ہیں۔ ہمارے موجودہ فکروعمل کی خصوصیت یہ ہے کہ اس میں صرف دھارے تو تیز بہہ رہے ہیں اور دریا خشک پڑا ہے۔ تضاد، تنگ نظری اور علاقائی قومیتوں کے فاتح قافلے اس کے سینے پر سے گھوڑے گزارتے چلے جا رہے ہیں۔ ہمارا اصل قومی مسئلہ یہ ہے کہ کس طرح ان دھاروں کو قوم کے دریا میں ڈال دیا جائے تاکہ ان دھاروں کا پانی خشک پیاسی ریتلی مٹی میں جذب ہو کر نہ رہ جائے۔ اس مسئلہ کا تعلق براہ راست اُس انداز نظر سے ہے جو ہماری زندگی اور ہماری فکر کی ساری اقدار کو ازسرنو دیکھنے اور غور کرنے کی دعوت دیتا ہے جس میں معاشی، ادی، لسانی اور مذہبی سب مسائل شامل ہیں۔

۴

پاکستان دو حصوں پر مشتمل ہے۔ ایک حصہ مشرقی پاکستان کہلاتا ہے اور دوسرا مغربی پاکستان۔ یہ دونوں حصے ایک دوسرے سے بارہ سو میل کے فاصلے پر واقع ہیں جو صرف سمندری اور ہوائی راستے سے ملے ہوئے ہیں۔ مشرقی ومغربی حصوں کا مجموعی نام "پاکستان" ہے۔ ملک کے مشرقی حصے میں بنگالی آبادی ہے جو بنگلہ بولتے

ہیں۔ اپنے طبعی ماحول کے زیر اثر اپنا مخصوص لباس، مخصوص عادات اور کلچر کے حامل ہیں۔ ان کی اپنی ایک الگ مقامی تاریخ ہے جس میں ہزاروں سال سے مختلف اثرات تخم ریزی کرتے رہے ہیں۔ مذہباً اس حصے کی غالب اکثریت مسلمان ہے۔ ملک کے مغربی حصے میں چار تہذیبی اکائیاں ہیں اور چار زبانیں بولی جاتی ہیں۔ ان سب علاقوں کے رہنے والوں پر بھی ان کے اپنے طبعی ماحول کا اثر موجود ہے۔ اس حصے کی تقریباً ساری آبادی مسلمان ہے۔ سرحد میں پشتو، پنجاب میں پنجابی، بلوچستان میں بلوچی اور سندھ میں سندھی بولی جاتی ہے۔ اس کے علاوہ ملک کے دونوں حصوں میں ہندوستان کے مختلف علاقوں سے ہجرت کر کے آنے والے بھی آباد ہیں۔ اس آبادی کا ایک حصہ جو تجارت پیشہ ہے اور ملک کی تجارت و صنعت پر قابض ہے گجراتی بولتا ہے اور باقی آبادی، خواہ وہ ہندوستان کے جنوب سے آئے ہوں یا شمال سے۔ وسط سے آئے ہوں یا کسی اور علاقے سے اردو بولتے ہیں۔ پاکستان کی قومی زبانیں دو ہیں۔ ایک اردو اور دوسری بنگالی۔ سرکاری زبان انگریزی ہے۔ یہ سب تفصیلات اس لئے جمع کر دی گئی ہیں تاکہ آپ کے ذہن میں تباین و مماثلت کا نقشہ واضح ہو سکے اور یک جہتی اور طرز فکر و عمل کے اشتراک کے مسئلے پر غور کیا جا سکے۔

تہذیبی اکائیوں کی اس رنگا رنگی میں یہ مسئلہ ہر شخص کو پریشان کر دینے کے لئے کافی ہے کہ آخر اس تضاد میں یک جہتی کیسے پیدا کی جا سکتی ہے لیکن اگر ان عوامل کو سامنے رکھ کر دیکھا جائے، جو پاکستان کو وجود میں لانے کے ذمہ دار تھے، تو یہ مسئلہ اتنا پیچیدہ اور اتنا دشوار نہیں رہتا جتنا بادی النظر میں دکھائی دیتا ہے۔ پھر قومیں ایک دن میں نہیں بن جاتیں۔ اس کے لئے ایک طویل مدت درکار ہوتی ہے۔ مختلف عناصر کو ایک دوسرے سے قریب آکر گھلنے ملنے میں وقت لگتا ہے۔

اس کے لئے شعوری کوشش کی ضرورت ہوتی ہے۔ پاکستان کی تحریک اس خواہش کی علامت تھی کہ ہر علاقہ اپنی روح کو پھیلا کر خود کو وسیع تر روح میں جذب کر دینا چاہتا ہے۔ شروع کے تین سال میں اسی خواہش کی وجہ سے ہمیں اپنی قومیت کے واضح نقوش نظر آتے تھے۔ اسی جذبے کی وجہ سے پاکستانی قومیت کی ایک شخصیت موجود تھی۔ ہمارے چاروں طرف پیچیدہ مسائل کی یلغار تھی۔ ہر قسم کے خطرات تھے اور ان کا مقابلہ کرنے والے صرف ہم تھے۔ لیکن جیسے ہی ہم نے اپنی قومی شخصیت پر اعتماد کرنا چھوڑا رفتہ رفتہ سب عناصر ایک دوسرے سے الگ ہونے لگے۔ مثلاً امریکہ سے اتحاد کر کے ہم نے اپنی ذات پر بھروسہ کرنا چھوڑ دیا اور اپنی حفاظت کی طرف سے مطمئن بھی ہو گئے۔ اس طرح پاکستانی قومیت کی شخصیت کی تعمیر پورے طور پر نہ ہو سکی۔ اب ہماری نفسیات صرف و محض یہ ہے کہ ہمارے سارے مسائل دوسرے حل کریں۔ اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوا کہ ہم قومی سطح پر خود غرض اور غیر ذمہ دار بن گئے اور ہر علاقہ نواب صاحب کی پنشن میں سے زیادہ سے زیادہ حصہ لینے کا خواہش مند نظر آنے لگا۔ اگر ہم اپنی قومی شخصیت کی تعمیر کرنے کے بعد مدد لیتے تو اس سے اتنی خرابی پیدا نہ ہوتی۔ انگلستان اور فرانس جیسے ممالک نے بھی دوسری جنگ عظیم کے بعد امریکہ سے مدد لی تھی لیکن فرق یہ تھا کہ ان ممالک کی ایک قومی شخصیت موجود تھی۔ امریکی امداد نے ہماری قومی شخصیت کو سب سے بڑا نقصان یہ پہنچایا کہ ہمارے اندر یہ احساس مر گیا کہ قومی مسائل مشترکہ کوشش ہی سے حل ہو سکتے ہیں۔ ۱۹۴۳ء میں بنگال میں قحط پڑا تو سارے ملک میں کہرام مچ گیا۔ اب یہ افتاد پڑتی ہے تو گویا ہماری نظریں امریکہ کی طرف اٹھتی ہیں۔ جب اپنے مسائل کو حل کرنے کا یہ جھوٹا طریقہ ہم نے معلوم کر لیا تو آخر اتحاد اور قومی یک جہتی کیسے پیدا ہو سکتی ہے؟۔ اب مشرقی و مغربی پاکستان والے یہ نہیں سمجھتے کہ

وہ ایک دوسرے کے محتاج ہیں بلکہ دونوں الگ الگ خود کو امریکہ کا محتاج سمجھتے ہیں۔ یہ احساس آج ہمارے شعور کا حصہ ہے۔ وہ قوم جو اپنے مسائل خود حل نہیں کرنا چاہتی، جسے اپنی اہلیت وصلاحیت پر اعتماد باقی نہیں رہتا اور اپنے اندر اس سلسلے میں ذمہ داری کا احساس نہیں پاتی آخر یک جہتی کے رشتے میں کیسے پیوست ہو سکتی ہے۔

باہمی انحصار اور ایک دوسرے کی محتاجگی کے ذریعہ، دو علاقوں میں ایک دوسرے کی بات سمجھنے کا جذبہ پیدا ہوتا ہے۔ ایک دوسرے کے مسائل اور ایک دوسرے کی خوبیاں سمجھ میں آتی ہیں۔ پاکستان کے وجود میں آنے کے دو تین سال بعد تک ہمیں پٹھان بھی اچھے لگتے تھے۔ بلوچی، سندھی، بنگالی اور پنجابی بھی۔ ہم اپنی فوجوں پر پٹھان اور پنجابی کی وجہ سے فخر کرتے تھے۔ فسادات کے زمانہ میں اپنی فوجوں کی جرأت وبہادری کے جو قصے سننے میں آتے تھے وہ ہمارے اس طرزِ عمل کو ظاہر کرتے تھے جس میں قومی سطح موجود تھی۔ ان پر بنگالی بھی فخر کرتا تھا اور سندھی بھی۔ اب یہ عالم ہے کہ ہم سب منہ چھپا کر ایک دوسرے پر ہنستے ہیں۔

امریکی امداد لے کر اور اپنی حفاظت کا کام دوسروں کے سپرد کر کے ہم نے اتحاد اور یک جہتی کو شدید نقصان پہنچایا ہے۔ ذلت ورسوائی کی آزمائشوں سے تو ہم ضرور گزر رہے ہیں لیکن اصل آزمائشوں سے ہمارا دور کا بھی واسطہ نہیں ہے۔ امریکی امداد نے ہمارے اندر قوتِ بیدار اور قوتِ ایجاد کو مردہ کر دیا ہے۔ جس غلامی سے ہم نے ۱۹۴۷ء میں نجات حاصل کی تھی اب وہ ہم پر پھر مسلط ہو گئی ہے۔ یہ غلامی اس لئے زیادہ خطرناک ہے کہ پہلی غلامی کا ہمیں احساس تھا اور اس غلامی کا ہمیں احساس بھی نہیں ہے۔ اور ظاہر ہے کہ اس احساس کے بغیر ہم اس کا مقابلہ بھی نہیں کر سکتے۔ اس عمل نے اپنے کارناموں پر فخر کرنے کے

جذبے کو ہمارے اندر مردہ کر دیا ہے۔ وارسک ڈیم بن کر تیار ہوا تو ہمارے اندر اس کارنامے پر فخر کرنے کا وہ جذبہ پیدا نہیں ہوا جو معمولی سی کورنگی کالونی بنانے سے پیدا ہوا تھا۔ دیہی امداد کے سلسلے میں جو جو کام ہوئے اس پر کسی نے کوئی فخر نہیں کیا لیکن اس کے برخلاف پنجاب کے ایک گاؤں کے لوگوں نے میرے سامنے اپنی آنکھوں کی چمک اور چہرے کے اظہار سے اس کچی سڑک پر فخر کیا جو انہوں نے مل کر دو دن میں تیار کی تھی۔ یہ ہیں در اصل وہ واقعات جن سے قومیں بنتی ہیں اور ایک کچی سڑک ساری قوم کے لئے فخر کا باعث بن جاتی ہے۔ قوم اپنے مسائل حل کرنے کے طریقے خود دریافت کر لیتی ہے اگر اس میں یہ حوصلہ باقی ہے۔ اس عمل کے زیرِ اثر ہمارے اندر جو تبدیلی ہو رہی ہے وہ یہ ہے کہ ساری قوم قومیت سے ہٹ کر نام نہاد بین الاقوامی کلچر کی طرف جا رہی ہے اور اس کوشش میں ہے کہ وہ بھی جلد سے جلد مغرب کی 'مہذب' اقوام جیسی ہو جائے۔ اس طرزِ عمل میں ظاہری ٹیپ ٹاپ کا جذبہ زیادہ ہے۔ مثلاً ٹوئسٹ اور روک این رول مغرب کی شکل پر پیدا ہونے والی ہماری نئی نسلوں کا محبوب رقص ہے۔ اس میں بھی کوئی برائی نہ ہوتی اگر یہ رقص ہماری اپنی روح کا اظہار کرتے اور مرغی پاؤڈر کی طرح ہم انہیں صرف درآمد نہ کرتے بلکہ اپنے اندر سے تخلیق کرتے۔ ہمارے اندر ترقی کی خواہش کا عمل خود اعتمادی سے زیادہ گداگرانہ انداز کا ہے۔ اصل چیز تو تخلیقی روح ہے جو خود سب کچھ کرتی ہے اور رنگا رنگ انداز سے اپنی قومی روح کا اظہار کرتی ہے۔ اس مردہ تخلیقی جذبے کی وجہ سے علاقائی روح نے اب اتنی قوت حاصل کر لی ہے کہ جب تاریک رات میں ہم نے آزادی کی آگ روشن کی اور اس آگ کی روشنی نے ارد گرد کی چیزوں کو منور کرنا شروع کیا تو ہماری آنکھوں کی روشنی جاتی رہی۔ اب ہمارے حال

علاقے اپنی الگ شخصیت بنانے میں مصروف ہیں۔ اس رویے نے جہاں تنگ نظری
اور تعصب کو جنم دیا ہے وہاں جذب و قبول کے عمل کو بھی روک دیا ہے۔ اس کے
معنی یہ ہرگز نہیں ہیں کہ علاقائی اکائیوں اور ان کے کلچر کی نشو و نما قومی یک جہتی
کی دشمن ہے۔ اس کا مطلب صرف یہ ہے کہ علاقائی قومیت اور 'الگ' علاقائی
شخصیت کی نشو و نما ہمارے قومی مفاد اور اشتراکِ فکر و عمل کے خلاف ہے۔
علاقائی اکائیوں کی معاشی، تہذیبی و سیاسی ترقی بذات خود قومی اکائی کی ترقی
کے لئے ضروری ہے۔ لیکن یہاں معاشرت و تہذیب کی دو سطحیں ساتھ ساتھ
باقی رہنی چاہئیں۔ ایک سطح کے ذیل میں وہ تبدیلیاں آتی ہیں جو پوری قوم
کے مزاج سے ہم آہنگ ہوتی ہیں اور دوسری وہ تبدیلیاں جو اس علاقے کے
ساتھ مخصوص ہوں۔ ان دونوں میں توازن قوم اور علاقے کے رشتے کو باقی
رکھ سکتا ہے۔

صحت مند معاشرے میں علاقے قومی کلچر کے نظام میں ایک جزو لاینفک
کا درجہ رکھتے ہیں۔ سارے علاقوں کا تہذیبی ماحول ایک ایسا ڈھانچا تیار کرتا
ہے جو بحیثیت مجموعی قومی روح کا اظہار کرتا ہے۔ ایسے میں علاقے نہ اتنے کمزور
ہو جائیں کہ ان کی ذیلی شخصیت ہی باقی نہ رہے اور نہ اتنے قوی کہ قومی سطح
پر ان کی شخصیتیں آپس میں برسرِ پیکار ہو جائیں۔ نہ اتنا اتحاد کہ خد و خال ہی
مٹنے لگیں اور نہ اتنا اختلاف کہ ایک دوسرے کی طرف سے بے پروا ہو جائیں۔
پاکستان میں علاقائی شخصیت نے اتنی اہمیت حاصل کر لی ہے کہ اب آدمی
صلاحیتوں سے ترقی نہیں کر سکتا البتہ علاقوں کے سہارے ترقی کر سکتا ہے۔ اس
کا اثر عام آدمی پر یہ پڑا ہے کہ وہ ذہنی پسپائیت کا شکار ہو گیا ہے۔ علاقائی
شخصیت کے زور نے قومی مسائل کی سطح کو علاقائی سطح پر لا گرایا ہے۔ اب کوئی مسئلہ ایسا

نہیں رہا جو صرف قومی سطح سے تعلق رکھتا ہو۔

میں یہاں قومی یک جہتی کا مینی فسٹو پیش نہیں کر رہا ہوں۔ میرا مقصد تو صرف
یہ ہے کہ ان بنیادی عوامل کی طرف اشارہ کر دوں جو تہذیبی عوامل کو ابھارنے
میں مدد دیتے ہیں۔ قومی یک جہتی کے لئے ضروری ہے کہ سارے علاقوں کے
سامنے ایسے مشترک مقاصد ہوں جن پر نہ صرف وہ دل سے یقین رکھتے ہوں
بلکہ اس سطح پر وہ اپنی علاقائی وفاداریوں کو بھی بھول جاتے ہوں۔ پاکستانی
معاشرے میں قومی سطح پر ایسے مشترک مقاصد اور نصب العین نہیں ہیں جن کو
قومی سطح کا درجہ دیا جا سکے۔

یک جہتی کے لئے ضروری ہے کہ معاشرے میں 'خصوصی رعایت' سے
نفرت کی جاتی ہو یعنی کوئی شخص صرف کسی علاقے یا خاندان سے تعلق رکھنے کی
وجہ سے ایسی رعایت کا حق دار نہ ہو جو صلاحیت اور انصاف کے اصول کے
خلاف ہو۔ معاشرے کے ہر فرد کو یکساں مواقع میسر ہوں۔ ہر فرد کو یہ اطمینان
ہو کہ ترقی، عزت اور شہرت کا دار و مدار صرف اس کے کارنامے اور صلاحیت
پر ہے۔ اگر معاشرہ کا عام آدمی صرف صلاحیت کے بل بوتے پر زندگی میں
ابھرنے کا منصوبہ بنائے۔ ہمارے ہاں اس وقت یہ عمل ہو رہا ہے کہ صلاحیت
اور کارنامے بے معنی الفاظ ہیں۔ سارے کام صرف و محض علاقائی وفاداری،
سفارش اور تعلق پر ہوتے ہیں۔ اس ناانصافی نے عام آدمی کی نفسیات میں ایسی
الجھنیں پیدا کر دی ہیں کہ اس کی صلاحیتیں ضائع جا رہی ہیں۔ اسی کے ساتھ ساتھ
یہ بھی ضروری ہے کہ معاشرے کے پاس قومی سطح پر ایسے ادارے اور ایسا نظام
خیال موجود ہو جو قوم کے مشترک مقاصد میں نئے معنی پیدا کرتے رہیں اور ان
اداروں کی قیادت ایسے لوگوں کے ہاتھ میں ہو جو اپنی صلاحیتوں کے بل بوتے

پر ابھرے ہیں اور جن میں یہ صلاحیت بھی ہو کہ وقت کے مطابق ان اداروں کو بدلتے رہیں۔ کیا ہم اپنے معاشرہ میں زندگی میں نئے معنی پیدا کرنے کا کسی سطح پر دعویٰ کر سکتے ہیں؟۔

یہ بھی ضروری ہے کہ اس معاشرہ کا سیاسی نظام مشترک مقاصد اور نصب العین کے ساتھ مساوات اور انصاف کی روح کا اظہار کرتا ہو اور سیاسی نظام کے چلانے والے ایمانداری کے ساتھ مساوات اور انصاف کا حق ادا کرتے ہوں۔ نہ صرف یہ بلکہ ذاتی مقاصد اور جاہ پرستی کے جذبے سے بھی نفرت کرتے ہوں۔ ان کا تعلق براہ راست اور بحیثیت مجموعی اس سرزمین کے عوام اور اُن کے مسائل سے ہو تاکہ وہ ہر دم اپنے خیالات کا جائزہ لیتے رہیں اور قومی زندگی میں نئی روح پھونکتے رہیں۔ سیاسی نظام نے ملکوں کو متحد بھی کیا ہے اور منتشر بھی۔ ہمارے معاشرے میں قومی اصول اور قومی مقاصد ذات کو سامنے رکھ کر صرف سہولت کے لئے وضع کئے جاتے ہیں۔ جیسے جیسے ذات کی ضروریات اور مفاد کے تقاضے بدلتے جاتے ہیں اصول بھی بدلتے جاتے ہیں۔ اس عمل کا نتیجہ یہ ہے کہ زندگی کی مشینری ضرورت مندوں کی سہولت کے لئے دن رات چل رہی ہے اور یک جہتی کے عمل کو تیزی سے سُست کرنے میں مصروف ہے۔

یک جہتی کے لئے ضروری ہے کہ ہر علاقے کے لوگ ایک دوسرے کے مسائل اور تہذیبی نظام میں دلچسپی رکھتے ہوں اور ایک دوسرے کے جذبات و خیالات کا احترام بھی کرتے ہوں۔ نہ صرف احترام کرتے ہوں بلکہ ان پر ہنسنا بھی جانتے ہوں اور جب دوسرے ان پر ہنستے ہوں تو اس ہنسی سے لطف اندوز ہونے کا حوصلہ بھی رکھتے ہوں۔ یہ فراخدلی مشترک مقاصد اور نصب العین کے ساتھ عام آدمی کے اندر پیدا ابھرتی ہے۔ پاکستانی معاشرے میں یہ عمل دوسرے طریقے سے ہو رہا

ہے۔ ہم احترام کے جذبات کے بغیر ایک دوسرے پر ہنستے ہیں جس میں محبت اور یگانگت سے زیادہ حقارت کا جذبہ شامل ہے۔ ایک ادنیٰ سی مثال سے اس بات کا اندازہ اس طرح کیا جا سکتا ہے کہ کوئی بنگالی پنجابی کے سامنے مذاق نہیں اڑاتا بلکہ اپنے علاقے کے لوگوں میں بیٹھ کر اس پر ہنستا ہے۔ یک جہتی کا عمل جادو کی پڑیا کا عمل نہیں ہے۔ یہ تو شعوری طور پر مشترک مقاصد سے جنم لیتا ہے۔ اعتماد اور فراخدلی کی فضا میں ابھرتا ہے۔ مساوات اور انصاف کے ماحول میں پھلتا پھولتا ہے اور یہ عمل اس وقت ہمارے معاشرے میں نہیں ہو رہا ہے۔

یک جہتی کے لئے ضروری ہے کہ ایک علاقے کے لوگ دوسرے علاقوں کے لوگوں سے عام زندگی کے معمول میں عام سطح پر بے تکلفی سے ملتے جلتے ہوں۔ وہ ایک دوسرے کے طور طریقوں، رسوم و رواج، عادات و خیالات، ضرورتوں اور حالات سے بخوبی واقف ہوں اور ان میں دلچسپی لیتے ہوں۔ اس معاشرے میں "ذہنی آزادی" کو ایک اہم اور محترم قدر کا درجہ دیا جاتا ہو تاکہ معاشرے کا عام آدمی سوچنے کی صرف مائل ہو سکے۔ اسی سوچ سے بہت سے مسائل کا حل پیدا ہوگا۔ تخلیقی قوتیں اظہار کے راستے نکالیں گی اور "خیال" کی ترویج بنشاشت و ع ہوگی۔ نظام اقدار اپنی شکل و صورت وضع کرے گا اور تعلیم کی قومی سطح نمایاں ہوگی۔ تہذیبی عمل میں ہم نے اب تک اپنی دیہاتی آبادی کو، جو ملک کی نوے فی صدی آبادی ہے، نظر انداز کیا ہے۔ یہاں نہ معاش کے ذرائع ہیں اور نہ انسانی ذہن کے لئے نشو و نما پانے کے وسیلے۔ دیہات کی آبادی کا بیشتر حصہ کاہلی اور بے کاری کا شکار ہے در اصل یہی وہ آبادی ہے جس میں قومی نقطہ نظر سے تعلیم رائج کر کے زندگی کی نئی روح پھونکی جا سکتی ہے۔

ان سب عوامل کے ساتھ ساتھ معاشی مساوات، یک جہتی کے سلسلے میں

بنیادی قدر کا درجہ رکھتی ہے۔ غور کیجئے کہ انسان کی سب سے بنیادی ضرورت کیا ہے۔
اس کا جواب یہ ہے کہ اسے پیٹ بھر کر روٹی ملے، تن ڈھانکنے کو کپڑا ملے اور سر
چھپانے کو جگہ۔ باقی زندگی کی دوسری سرگرمیاں اس کے بعد شروع ہوتی ہیں۔ اگر
کسی معاشرے میں انسان کی یہ بنیادی ضروریات پوری نہیں ہو رہی ہیں تو اس
کے معنی یہ ہیں کہ سارا معاشرہ اسی مقصد کو پورا کرنے کے لئے اپنی صلاحیتوں کا جائز و
ناجائز استعمال کرتا رہے گا جس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ فرد میں کسی نصب العین یا کسی مقصد
کا تصور ہی بے معنی ہوگا۔ انسان کی بنیادی ضرورت پر کسی معاشرے کی ساری توجہ
صرف ہونے کے معنی یہ ہیں کہ نامساوات سارے نظام اقدار و اخلاق کو صرف و
محض جبر و استحصال کا ذریعہ بنا رہی ہے۔ مذہب، سیاست اور معیشت جیسے
ادارے اپنی ساری قوت، نامساوات کے نظام کو زندہ و برقرار رکھنے پر صرف
کر رہے ہیں۔ ایسے میں تبدیلی کا فلسفہ، قوم کا سب سے بڑا دشمن بنا کر پیش کیا جاتا
ہے۔ مذہبی الٰہیات انسانی ذہن کو تھپک تھپک کر سلانے کا عمل کرتی ہیں تاکہ فرد
اپنی قسمت کو حکم خداوندی سمجھ کر قبول کرے۔ تاریخ شاہد ہے کہ اسی معاشی
نامساوات نے جس کا لازمی نتیجہ معاشرتی نامساوات ہے، بڑی بڑی تہذیبوں کو
مار گرایا ہے۔ اسی نامساوات نے یونانی تہذیب کو تیزی سے مٹا کر رومائی تہذیب
کو مساوات کا نعرہ بلند کرتے ہوئے ابھارا ہے۔ ہندوستان میں مسلمانوں کے قدم
مساوات کے عملی اظہار ہی کے سبب تیزی سے جمے ہیں۔

ہمارے ہاں نامساوات اپنی انتہائی شکل میں موجود ہے۔ ملک کی ساری
دولت فقط تین سو خاندانوں میں تقسیم ہو جاتی ہے۔ ہر شخص میں عدم تحفظ کا احساس
شدید تر ہو گیا ہے۔ ہر شخص کے لئے "کل" ایک بے معنی لفظ ہے اسی لئے وہ آج اُن
مواقع سے زیادہ سے زیادہ فائدہ اٹھا لینا چاہتا ہے جو اسے آج "اتفاق" سے

میسر ہیں۔ آپ سندھ، بلوچستان، پنجاب، سرحد کے دیہاتوں میں جائیے نامساوات
کا عفریت زمیندارانہ نظام کی شکل میں ہر جگہ نظر آئے گا جس نے مختلف طبقوں کو
مختلف انتہاؤں پر کھڑا کر دیا ہے۔ صنعتی ترقی کے ساتھ سرمایہ دارانہ نظام ایک
دوسری انتہا کی طرف لے جا رہا ہے۔ مذہب کے علمبردار ـــــ پیر اور سائیں
زمیندارانہ نظام کے سائے میں پناہ لے کر مذہب کو جبر و استحصال کا ذریعہ بنا
رہے ہیں۔ جبر و استحصال کے اس عمل نے عام انسانی کارکردگی کو بری طرح
مجروح کیا ہے۔ مثلاً کسان اور زمیندار دونوں کی دلچسپی زمین سے غلہ اگانے پر کم
سے کم ہو گئی ہے۔ کسان اس لئے محنت نہیں کرتا کہ سارا حصہ زمیندار لے جاتا ہے۔
زمین پر اس کے حقوق ملکیت نہیں ہیں۔ زمیندار کے پاس اتنی زمین ہے کہ اگر اس پر
تھوڑا تھوڑا غلہ بھی اگایا جائے تو اس کی ضروریات پوری ہو جاتی ہیں۔ اسی لئے
کاشت کے وہی پرانے طریقے رائج ہیں۔ ان طریقوں کو بدلنے کے معنی "نئے
احساس" کے ہوں گے۔ یہ نیا احساس عام انسان میں ایک نیا شعور پیدا کرے گا جو
اس نظام کے اقتدار کے لئے خطرناک ہے۔ ملک کی زمینیں اسی عدم توجہی کا
شکار ہیں۔ ایک طرف ہمیں زیادہ غلے کی ضرورت ہے اور دوسری طرف یہ عدم
مساوات انسان کے اندر دلچسپی اور کارکردگی کے عمل کو کمزور تر کرنے میں لگی ہوئی
ہے۔ عام انسان کی حالت اندوہناک ہے۔ اور اس کا سبب وہ معاشی نامساوات
ہے جو ہمارے معاشرے میں ہر سطح پر موجود ہے۔ نامساوات جس کی کوکھ سے
ناانصافی پیدا ہوتی ہے، بنیادی طور پر دو چیزوں پر مشتمل ہے۔ ایک زمین کی جاگیر
داری اور دوسری دولت کی نامساوی تقسیم۔ یہ دونوں اپنی انتہائی شکل میں
ہمارے معاشرے میں موجود ہیں۔ مچھیروں نے اجارہ داری کا جال چاروں طرف
پھیلا رکھا ہے اور اسے مضبوطی سے اپنے ہاتھ میں پکڑ رکھے ہیں۔ نامساوات کے

اس عمل نے عدل اور توازن (جو سمت سندھ کلچر کے بنیادی اوصاف ہیں) کی قدروں
کو بے معنی بنا دیا ہے۔ اقتدار اور قوت چند لوگوں کے ہاتھ میں سمٹ آئے ہیں جس کا
نتیجہ یہ ہے کہ نہ صرف زمین پر ان کی اجارہ داری قائم ہے بلکہ ملک کی دولت بھی
ان کے ہاتھ میں سمٹ آئی ہے۔ اب اقتدار، دولت اور زمین سب ایک جگہ جمع
ہو گئے ہیں۔ جس کے پاس دولت ہے وہ اقتدار حاصل کرنا چاہتا ہے اور جس کے
پاس اقتدار ہے وہ دولت حاصل کرنا چاہتا ہے۔ اس طرح اب ہمارے ملک میں
صرف دو طبقے ہیں۔ ایک وہ جو زمین اور ملکی دولت پر قابض ہے اور دوسرا وہ جو
صرف 'کرایہ دار' ہے۔ ایک حد درجہ دولت مند اور دوسرا حد درجہ بدحال و مفلوک۔
اس نامساوات کا اثر یہ ہے کہ ملک کی آبادی کا بڑا حصہ اپنی ذہنی صلاحیتوں کو بروئے
کار لانے کے حق ہی سے محروم ہو گیا ہے۔ دوسری طرف یہ طبقہ اپنی ساری قوتیں
و صلاحیتیں اپنے اقتدار کو برقرار رکھنے میں صرف کر رہا ہے اور اپنے ذاتی اغراض
و مقاصد کو قومی اغراض و مقاصد بنا کر اکثریت کے سامنے پیش کر رہا ہے۔ مذہبی،
معاشرتی، سیاسی اور تمدنی ادارے، جو اس طبقے کے قبضے میں ہیں، معاشرے
کو اسی حالت میں قائم رکھنے کی کوشش میں مصروف ہیں تاکہ اقتدار اور اجارہ
داری ہاتھ سے نکل نہ جائے۔ ان سب چیزوں کا اثر یہ ہے کہ زندگی بسر کرنے
کی کشمکش انتہائی شکل اختیار کر گئی ہے۔ نامرادی کا احساس عام ہے۔ محنت کش
طبقہ، جس میں نوکر پیشہ، مزدور، کسان سب شامل ہیں، تلخی، یاسیت اور بحران
کا شکار ہے۔ عدم تحفظ کا احساس شدید تر ہے۔ جس نے معاشرے کے حوصلوں
کو پست اور تخلیقی صلاحیتوں کے اظہار کو مردہ بنا دیا ہے۔ عدم تحفظ کے احساس
نے ایک ایسا الجھاؤ، ایک ایسی افراتفری، خود غرضی اور تنگ نظری پیدا کر
دی ہے کہ کتے کی نفسیات معاشرہ کی نفسیات بن گئی ہے۔

۵

عدم تحفظ کا احساس بذاتِ خود اتنا ظالم احساس ہے کہ معاشرے یا فرد کو
آگے بڑھانے کے بجائے پیچھے کی طرف دھکیل دیتا ہے۔ نہ صرف یہ بلکہ انسانی
جبلت اور سماجی نظام کے رشتے کو کمزور تر کر دیتا ہے اور دیکھتے ہی دیکھتے وہ
سماجی نظام، جس نے انسان کے طرزِ عمل کو بدلا تھا، اپنے معنی کھو دیتا ہے۔ اس
طرح زندگی میں معنی گم ہو جاتے ہی فرد (سماجی پیمانے کے تعلق سے) انسانی سطح
سے ایک درجہ نیچے گر جاتا ہے۔ سماجی اداروں سے معاشرے کے جذباتی نظام
کا تعلق بہت ضعیف ہو جاتا ہے۔ عام آدمی کو کسی مسئلے، کسی مقصد یا آدرش سے
کوئی دلچسپی باقی نہیں رہتی اور کچھ ایسی کیفیت جذباتی نظام پر مسلط رہتی ہے
جو بے حسی سے حد درجہ مماثل ہے۔ ایسے معاشرے اور اس کے افراد ذہنی طور پر
نیم حیوانی سطح پر زندہ رہتے ہیں۔ خود غرضی، عدم دلچسپی، غیر ذمہ داری، تنگ نظری
سب اسی ذہنی کیفیت کے مظہر ہیں۔ ایسے میں احساسِ اقدار زائل ہو جاتا ہے اور
نظامِ خیال کو بظاہر قبول کرنے کے باوجود معاشرے کا اعتماد اس پر باقی نہیں
رہتا۔ روایت اور تاریخی ورثہ سخت پتھر کی طرح بیکار نظر آتا ہے۔ اب ایسے میں
معاشرے کے سامنے دو راستے ہوتے ہیں یا تو وہ اپنے نظامِ خیال کا ازسرِ نو
جائزہ لے اور اپنے طرزِ فکر و عمل کے لئے نئے نمونوں کی تلاش شروع کرے یا پھر
بغیر کسی سمت کے، زندگی کے عوامل جس طرح اس کو بدل رہے ہیں بدلنے دے۔
دوسری صورت قوموں کی زندگی کے لئے بڑی تشویشناک ہے۔ اسی منزل پر
معاشرہ ہر اس طرزِ فکر و عمل اور نظامِ خیال کو قبول کرنے کے لئے آمادہ ہو جاتا ہے
جس میں اسے عافیت کا احساس ہوتا ہو۔ دنیا کے بڑے نظام کی تاریخ کسی معاشرے

میں اسی منزل سے شروع ہوتی ہے۔ انقلاب فرانس، اشتراکی نظام کی کامیابی، اسلام کی اشاعت و ترویج، قدیم دنیا میں عیسائیت کی نئی روح کی پیدائش سب اسی ذیل میں آتی ہیں۔ عدم تحفظ کا احساس دراصل نصب العین اور کسی سمت کے نہ ہونے کا ایک لازمی نتیجہ ہے۔ "جب سماجی نظام بکھر جاتا ہے تو نفسی مرض وبا کی طرح پھیل جاتا ہے اور شیطانی قوتیں نظام عالم میں پیوست نہیں رہتیں بلکہ اس سے الگ ہو کر ایک نئی طاقت بن جاتی ہیں"[1] اس کی مثال بالکل ایسی ہے جیسے آپ ایک بڑے سے ہال میں بیٹھے بڑے انہماک کے ساتھ سینما دیکھ رہے ہیں۔ سینما گھر کھچا کھچ بھرا ہے۔ اچانک آپ کی نظر آگ کے شعلوں پر پڑتی ہے۔ دوسرے بھی ان شعلوں کو دیکھتے ہیں اور پھر سب کے سب اپنی جان بچانے کے لئے کھڑے ہو جاتے ہیں۔ ایک بھگدڑ مچ جاتی ہے۔ ہر شخص اس کوشش میں ہے کہ جلد باہر نکل جائے۔ اس وقت وہ صرف اپنی طرف دیکھ رہا ہے۔ انتظام و تنظیم کا ہر رشتہ ٹوٹ چکا ہے۔ ہر قدر بے معنی ہو چکی ہے۔ اس افراتفری میں کرسیاں ٹوٹ ٹوٹ رہی ہیں۔ آدمی پیروں تلے روندے جاتے ہیں۔ اس وقت عمل اور فکر کا اجتماعی نظام باقی نہیں رہتا۔ ہر سطح غائب ہو جاتی ہے۔ ہر فرد دوسرے سے الگ ہو کر صرف اپنے آپ کو دیکھتا رہتا ہے —— بالکل یہی حال اس معاشرے کا ہوتا ہے جہاں مقصد، جہت، خیال و اقدار کا نظام یا تو باقی نہیں رہتا یا پھر بے معنی ہو جاتا ہے اور اس میں زندگی کی بدلتی ضرورتوں اور تقاضوں کو پورا کرنے کی صلاحیت باقی نہیں رہتی۔

ہمارے معاشرے میں ساری بے چینی اور زندگی کی ہر سطح پر عام بے اطمینانی

1- Man and Society p. 117

کی وجہ بھی یہی ہے کہ سماجی نظام کے بکھرتے ہی جب احساس اقدار زائل ہوا، کوئی سمت یا جہت زندگی میں باقی نہیں رہی، اشیاء اور خیال کے رشتے بکھر گئے تو معاشرے کا نظام توازن بگڑ گیا اور شیطانی قوتیں نظام عالم سے الگ ہو کر اپنی الگ شخصیت بنانے میں کامیاب ہو گئیں۔ آزادی سے پہلے ہماری قومیت کی واضح شکل موجود تھی۔ ہماری منزل اور ہماری سمت متعین تھی لیکن آزادی کے بعد جب ہم نے نئی قسم کی زندگی میں قدم رکھا اور نظام خیال کا از سر نو جائزہ لینے کے کام کی طرف توجہ نہیں دی تو رفتہ رفتہ ہمارا سارا معاشرہ سمندر پر بہتی ہوئی اس بے بادبان کشتی کے مانند ہو گیا جو صرف ہوا کے رحم و کرم پر تیر رہی ہے۔ اسے نہ ساحل کا پتہ ہے اور نہ اپنے رخ یا منزل کا۔ وہ صرف اُدھر جا رہی ہے جدھر ہوا اسے لئے جا رہی ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہے کہ ہمارے درمیان ایسا کوئی مرکزی رشتہ باقی نہیں رہا ہے جو زندگی کے ہر کام میں معنی و مقصد پیدا کر کے انسان میں کام کی لگن، بے لوثی اور جوش و جذبہ پیدا کر دیتا ہے۔ ہر فرد ایک دوسرے سے الگ اور بیزار ہے اور "خود حفاظتی" میں لگا ہوا ہے۔ مذہب کا رشتہ بھی اسی نفسی مرض کا شکار ہے۔ فرد کی شخصیت دو ٹکڑے ہو گئی ہے۔ مذہب اور اخلاق کا اثر ہمارے ضمیر میں ذرا سی بھی خلش پیدا نہیں کرتا۔ انصاف کا شعور ہم میں باقی نہیں رہا۔ اس وقت ہمارے معاشرے کے دو تہذیبی مظہر ہیں۔ ایک "صاحبیت" اور دوسرا "درباریت"۔ یہی ہماری شخصیت ہے۔ یہ تمام اثرات مختلف شکلوں میں مختلف سطحوں پر ہمیں نظر آ رہے ہیں۔

سرکاری عہدے دار اسی صاحبیت اور درباریت کے امتزاج سے بنے ہیں۔ انہی خصوصیات کے نمائندہ ہیں۔ انصاف، اصول، قومی و ملکی مسائل سے بے خبر، قوت کے نشے میں چور، ہر وقت ہوا میں اُڑتے رہتے ہیں۔ عوام، ان

کمتری اور پسپائیت کے احساس نے انہیں ایسی ذہنی سطح پر لا کھڑا کیا ہے کہ وہ تعلیم دینے کے کام ہی کے اہل نہیں رہے ہیں۔

تصوف جو کسی زمانے میں انسانیت، نیکی اور بلندیٔ اخلاق کی علامت تھا آج پیشہ ور صوفیوں کے لئے مال تجارت بن گیا ہے۔ اسی لئے مالدار اور مقتدر لوگوں پر ان کی توجہ رہتی ہے جو ردِ بلا کے لئے ان کی خدمت میں حاضر ہوتے ہیں۔ مسبب الاسباب کا عہدہ پیر صاحب کے حصے میں آیا ہے۔ یہی حال علمائے دین کا ہے۔ دین سے زیادہ وہ دنیا کی فکر میں گھلتے ہیں۔ ان کے خیالات و افکار بے جان روایت اور بے معنی قصے کہانیوں پر مشتمل ہیں۔ ضعیف الاعتقادی کو مستحکم بنانا، بے عملی کو ابھارنا، اپنی قسمت کو قبول کر لینا ان کے وعظوں کا عام ہے۔ وہ آزادیٔ خیال جو علماء کا خاصہ تھی اب مفقود ہے۔[1] بر تقدیرے کہ درین زمان در ترویج ملت و دین فاہر گشتہ از شومی علماء بود است کہ فی الحقیقت شرار مردم و لصوص دین اند۔ اولٰئک حزب الشیطٰن ہم الخاسرون۔ مذہب ان کے لئے صرف محض چند روایات کا مجموعہ ہے۔ حالات اور تاریخ کے بہاؤ سے ان کے ذہن ناواقف ہیں۔ مذہب کو ہمہ گیر زندگی سے الگ کر کے انہوں نے صرف روایات کا مجموعہ بنا دیا ہے۔ وہ مذہبی تجربات سے عاری ہیں۔ اسلام کے تحفظ و اشاعت کا واحد طریقہ درس نظامیہ ہے جس کی تحصیل کر کے آدمی محلے کی روٹیوں پر کسی مسجد کی پیش امامی کر سکتا ہے۔ وہ ہمارے سامنے کوئی ایسا نمونۂ فکر و عمل مرتب کرنے سے قاصر ہیں جس میں آنحضرتؐ کے متوازن و معتدل فلسفے کے مطابق دین اور دنیا میں توازن پیدا ہو سکے۔ اسی لئے عبادات کا اثر اخلاق انسانی پر پڑنا بند ہو گیا ہے۔ سستی جذباتیت اور فرقہ وارانہ

---

[1] مکاتیب شیخ احمد سرہندی رح

تشدد نے ناانصافی اور ظلم کا جواز تلاش کر لیا ہے۔ تشدد کا یہ عالم کہ ایک فرقہ دوسرے فرقے کو نقصان پہنچا کر ضمیر کی خلش میں مبتلا نہیں ہوتا۔ یہاں انسانی اور اسلامی دونوں سطح گر کر اسفل ترین جذباتی سطح پر آ گئی ہیں۔ توکل، صبر و رضا اور قناعت نے کاہلی، بے عملی اور بزدلی کا عذاب ہم پر نازل کر دیا ہے۔ ایمان کی قوت نے تجربے کی صلاحیت کو اتنا مُردہ کر دیا ہے کہ اب ہم کسی ایسے خیال کو نہ صرف قبول کرنے بلکہ اس پر غور کرنے کی بھی ہمت نہیں کر سکتے جو ہمارے مروجہ خیال کے مروجہ معنی سے مطابقت نہ رکھتا ہو۔ سوءِ فہم کا فتنہ عام ہے۔ یہی وجہ ہے کہ جدید تعلیم یافتہ طبقہ اُن سے بیزار ہے۔ وہ انہیں اپنے اُن معصوم بزرگوں کی صف میں شامل کرتا ہے جو وقت سے بہت پیچھے رہ گئے ہیں۔ خدا، انسان اور کائنات سب الگ الگ خانوں میں بیٹھے ہیں جو الگ الگ جزو کی حیثیت تو رکھتے ہیں لیکن کُل کی حیثیت میں باقی نہیں رہے۔ توحید کا تصور پارہ پارہ ہے۔ برعکس انسان اسی وحدت کا نتیجہ ہو سکتا تھا۔ لیکن آج مروجہ مذہب نے قصے کہانیوں کی شکل اختیار کر لی ہے اور جس کی جڑیں بہت زیادہ گہری اور نہایت مضبوط دل میں جمی ہوئی ہیں۔ اس کو اکھیڑنا اور اس کی جگہ دوسری بات کو بٹھانا، گو یہ بات دوسری بات سے کیسی ہی سچ و صحیح ہو (علماء نے) بہت زیادہ دشوار اور بہت زیادہ مشکل کر دیا ہے۔[1]

یہ مختلف عوامل مختلف معاشرتی، تہذیبی اور معاشی سطح پر سارے معاشرے کو ایک ایسے کنویں میں دھکیل رہے ہیں جہاں باہر کی وسعتیں نظر نہیں آتیں۔ جہاں انسان صرف اپنے محدود ماحول، اپنے محدود گرد و پیش اور اپنی ذات کو دیکھتا ہے۔ ان عوامل نے مل کر ایک طرف انصاف اور مساوات کے تصور کو مجروح کیا ہے

---

[1] سرسید: تفسیری مضامین۔ مطبوعہ مجلس ترقی ادب ص ۲۰۳

اور دوسری طرف معاشرے کی ہر سطح پر عدم تحفظ کے احساس کو قوی تر کر دیا ہے۔
تہذیبی وحدت کا وہ نظام جس پر اب تک ہمارے معاشرے کی زندگی چل رہی تھی ٹوٹ پھوٹ کر کمزور سے کمزور تر ہو گیا ہے۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ اب ہمیں ایک ایسے نظامِ خیال و اقدار کی ضرورت ہے جس کا رشتہ ہمارے ماضی سے زندہ اور گہرا ہو، اور جو ہمیں علاقائی قومیت و شخصی تنگ نظری سے بلند تر اٹھا کر قومی یک جہتی کے رشتے میں پیوست کر سکے اور ساتھ ساتھ جدید زمانے کی ضرورتوں اور تقاضوں کو پورا کر سکے جس میں معاشرے کے سارے ذہنی، جذباتی، روحانی و مادی دھارے آکر مل رہے ہوں تاکہ مختلف و متضاد عناصر ایک دوسرے سے مربوط ہو کر ایک وحدت بن سکیں۔ اسی وحدت کے ذریعہ فرد کا طرزِ فکر و عمل متعین ہوتا ہے۔ فرد میں زندگی کے ساتھ زندہ رہنے کا شعور پیدا ہوتا ہے اور اسی وحدت کے سہارے فرد زندگی کے ہر قدم، ہر موڑ پر اپنے چھوٹے بڑے مسائل بغیر دشواری کے حل کر لیتا ہے۔ اس کی شخصیت میں ثنویت کا تضاد پیدا نہیں ہوتا۔ اس کے فکر اور اس کے عمل کی بنیادیں واضح اور گہری ہوتی ہیں اور اس کے شعور اور مزاج کا ایک حصہ بھی۔ یک جہتی، حب الوطنی، ایثار، رواداری، فراخدلی جیسے عناصر اسی وحدت کی کوکھ سے جنم لیتے ہیں۔ لیکن جب نظام اقدار و خیال کے ٹوٹنے سے قومی پڑی ہی ڈاؤن ہو گئی ہو تو آخر روشنی کیسے اور کہاں سے آ سکتی ہے؟۔ جب مضبوط نظام کا یہ رشتہ ہی باقی نہ رہا ہو تو یک جہتی اور حب الوطنی اور عظیم پاکستان کی خواہش کسی بھی سنگِ آستاں پر اپنا سر پھوڑ سکتی ہے۔

یہ باتیں جو میں نے ان صفحات میں پیش کی ہیں بہت ہولناک ہیں۔ لیکن اس تصویر سے خوفزدہ ہونے کی بات نہیں ہے۔ اس تصویر کی یہ شکل اس بات کی علامت ہے کہ ہم سوچنے کی طرف مائل ہو رہے ہیں۔ ہم اپنے اندر تبدیلی کو محسوس

کر رہے ہیں اور یہ بھی محسوس کر رہے ہیں کہ اب ہمیں اپنی قسمت پر غور کرنے اور اپنے نظامِ خیال کا پھر سے جائزہ لینے کی ضرورت ہے۔ اس گھٹا ٹوپ اندھیرے میں یہی وہ روشنی ہے جو آج بھی ہمارے مستقبل کو روشن کئے ہوئے ہے۔ اگر معاشرہ اس منزل پر نہ آئے تو نئی فکر کو قبول کرنے کا عمل ہی بے معنی ہو جائے۔ موسمِ خزاں ہی میں تخم ریزی کا کام ہوتا ہے۔ اور ننھے سے تخم کی کوکھ ہی سے بڑے بڑے تناور درخت جنم لیتے ہیں۔ اس وقت ضرورت اس امر کی ہے کہ کھلے دل و دماغ کے ساتھ اپنے مسائل، اپنی فکر اور اپنے سماجی و معاشرتی عوامل کا جائزہ لے کر انہیں نئے تناظر کے تحت بدلیں اور مرتب کریں۔ فکر کی قومی سطح پر ہی ان سب مسائل کا حل تلاش کیا جا سکتا ہے۔

۶

میں نے اب تک ہر مسئلے کو قومی نقطۂ نظر سے دیکھا اور سمجھا ہے اور ان عوامل و عناصر کو واضح کرنے کی کوشش کی ہے جو قومی کلچر کی پیدائش کے مانع ہیں۔ قومی کلچر نہ ہونے کی وجہ سے زندگی، معاشرہ اور فرد سکڑ کر اتنے محدود ہو گئے ہیں کہ پھیلنے کا عمل ہی بند ہو گیا ہے۔ اس عمل کے بند ہو جانے کا نتیجہ یہ ہے کہ فرد کو معاشرے سے کوئی دلچسپی باقی نہیں رہی۔ معاشرہ بحیثیت مجموعی ایک وحدت کی حیثیت کھو چکا ہے۔ وہ قوتِ حیات جسے برگساں Elan Vital کے الفاظ سے ادا کرتا ہے۔ جسے برنارڈ شا Life Force کا نام دیتا ہے اور رومی جانِ جہاں کہتا ہے ہمارے اندر مردہ ہو گئی ہے اور ہم انسانی اور سماجی سطح سے ایک درجہ نیچے گر گئے ہیں۔ آج کچھ یوں محسوس ہوتا ہے کہ ہم قومی نقطۂ نظر سے سوچنے کی صلاحیت ہی سے محروم ہو گئے ہیں۔ اسی لئے مختلف علاقوں میں اپنا اپنا

پیٹ بھرنے کا عمل نظر آتا ہے اور اسی لئے فرد بھی مختلف سطحوں پر اسی عمل میں
لگا ہوا ہے۔ اب ہر چیز 'ذات' کے محور پر گھوم رہی ہے۔ ناانصافی، جبر و
استحصال، ظلم اور نامساوات سب اسی تحدید کا نتیجہ ہیں۔

لیکن اس سے قبل کہ ہم آگے چلیں یہ ضروری ہے کہ قومی نقطۂ نظر سے یک
جہتی کے اس مسئلے کو بھی دیکھا جائے جس میں وہ لوگ شامل ہیں جو ہندوستان
کے مختلف، قریب و دور کے علاقوں سے مستقلاً اس نئے ملک میں آ بسے ہیں۔
پاکستان صرف ان لوگوں کا ملک نہیں ہے جو صدیوں سے یہاں رہتے بستے
ہیں بلکہ اس ملک پر ان لوگوں کا بھی اتنا ہی حق ہے جنہوں نے اسے آرزوؤں کا
کعبہ بنا کر وجود بخشا تھا اور جو جغرافیائی اعتبار سے ہندوستان کے کسی دوسرے
علاقے سے تعلق رکھتے تھے اور جنہیں آج عرف عام میں مہاجرین کے نام سے
یاد کیا جاتا ہے۔ پاکستان کی جدوجہد میں سب سے پیش پیش رہتے ہوئے
اقلیتی صوبوں کے مسلمان یہ تصور بھی نہیں کر سکتے تھے کہ پاکستان سے ان کا
روحانی و مادی تعلق نہیں ہے اور پاکستان میں ان کے ساتھ کسی قسم کی ناانصافی
ہو سکتی ہے۔ ان کے لئے پاکستان ایک مقدس سرزمین، ایک عظیم آدرش کا درجہ
رکھتا تھا۔ سوچنے کی بات یہ ہے کہ اگر وہ ایسا نہ سوچتے اور پاکستان سے ان
کا تعلق روحانی و ذہنی سطح پر اتنا گہرا نہ ہوتا تو آخر وہ یہ عمل خود کیوں کرتے؟
صرف اس بنا پر کہ جغرافیائی اعتبار سے وہ اس سرزمین سے تعلق نہیں رکھتے
انہیں یہاں کے قدیم باشندوں کے برابر حق نہ دینا بذات خود وہ عمل ہے جس
کی بنیاد نہ صرف ناانصافی اور ظلم پر ہے بلکہ جس کی وجہ سے قومی یک جہتی کا عمل
بھی سست ہو گیا ہے۔ مختلف طبقے، مختلف آبادیاں ایک دوسرے میں
پیوست نہیں ہو رہی ہیں اور پاکستان ایک متجانس قوم کے تصور سے اب

تک محروم ہے۔

انیسویں صدی کی اصطلاح کے مطابق قوم بننے کے عمل کے لئے ضروری ہے
کہ اس کا ایک جغرافیہ ہو، ایک مشترک مذہب ہو، ایک سیاسی نظام، ایک مشترک
تاریخ و روایت اور ساتھ ساتھ ایک مشترک زبان ہو۔ اس نقطۂ نظر سے پاکستان
ذرا دیر کے لئے ایک عجیب و غریب ملک نظر آتا ہے۔ یہاں قوم کا تصور اس
اصطلاح پر پورا نہیں اترتا۔ مثلاً ہمارا ملکی جغرافیہ دو حصوں میں تقسیم ہے اور ملک
کی علاقائی زبانیں مختلف ہیں اور قومی زبانیں دو ہیں۔ اس اعتبار سے پاکستان
کو سامنے رکھتے ہوئے ہمیں انیسویں صدی کے تصور قوم کے معنی میں ترمیم کی ضرورت
پڑتی ہے۔ وہ لوگ جو ہندی مسلمانوں کی تاریخ اور مزاج سے واقف نہیں ہیں
ذرا دیر کو حیرت میں ضرور پڑتے ہیں لیکن جس خواہش، جس جذباتی و تاریخی عمل
نے اس ملک کو جنم دیا ہے وہ آج بھی اتنی ہی قوی اور شدید ہے جتنا ۱۹۴۷ء
سے پہلے تھا۔ فرق صرف اتنا ہے کہ اپنے مسائل کو قومی نقطۂ نظر سے حل نہ کرنے
کے سبب اور نظام اقدار و خیال کے منتشر ہو جانے کے باعث قوت حیات
افسردہ ہو گئی ہے اور اس افسردگی نے مسائل کو الجھا کر جامد اور ایک ایسی تنگ
نظری پیدا کر دی ہے جو اس وقت ایک دوسرے کو کاٹنے کا عمل کر رہی ہے اور
جو ناانصافی اور نامساوات کا سہارا لے کر ہمارے آدرش اور تاریخ کی تکذیب میں
لگی ہوئی ہے۔ پھر یہ لوگ یہ بھی بھول جاتے ہیں کہ اس دور میں جب فاصلے گھٹ
رہے ہیں دنیا ایک دوسرے سے قریب تر ہو رہی ہے۔ اور دنیا کے کسی دور دراز
کے علاقے میں ہونے والا واقعہ ہر دوسرے علاقے پر اثر انداز ہو رہا ہے، جغرافیے
کا قدیم تصور بھی اسی کے ساتھ بدل رہا ہے۔ اب سے پہلے اس قسم کے ملکی جغرافیے
کا تصور بھی ذہن میں نہیں آ سکتا تھا جہاں ملک دو حصوں میں تقسیم ہوا اور ایک

حصہ دوسرے حصے سے بارہ سو میل کے فاصلے پر واقع ہو۔ اب جب کہ دنیا بین الاقوامی طرزِ حکومت کی طرف تیزی سے قدم بڑھا رہی ہے پاکستان کا یہ نیا ملک ایک نئے تجربے کا درجہ رکھتا ہے۔ جیسے بین الاقوامی طرزِ حکومت کے لئے انسان کو قدیم طرزِ حکومت کے تصور پر نظرِ ثانی کرنا ہوگی اسی طرح پاکستان کے جغرافیہ کو دیکھتے ہوئے انیسویں صدی کے قدیم قومی تصور پر بھی نظرِ ثانی کرنا ہوگی۔ اب فاصلوں کے گھٹنے سے خیال کی مہم تیزی کے ساتھ پھیلائی جا سکتی ہے اور اس اعتبار سے پاکستان دنیا کا پہلا ملک ہے جہاں بین الاقوامی طرزِ حکومت کا پہلا تجربہ کیا گیا ہے۔

قومی یک جہتی کا مسئلہ جہاں علاقائی تہذیبی و لسانی اختلاف کی وجہ سے کچھ نئے انداز کی دعوت دیتا ہے وہاں یہ مسئلہ بھی کہ دو تین سال کے مختصر عرصے میں ڈیڑھ کروڑ آدمی ہندوستان سے ہجرت کر کے مستقل طور پر اس ملک میں آباد ہونے کے لئے چلے آئے ہیں ہمیں قومی سطح پر نئے انداز سے سوچنے کی طرف مائل کرتا ہے۔ جیسا کہ میں نے اس سے پہلے کہا ہے عرفِ عام میں ان لوگوں کو مہاجرین کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔ مہاجر کا لفظ ایک مذہبی اصطلاح کا درجہ رکھتا ہے۔ جب آنحضرتؐ نے مکہ سے مدینہ ہجرت کی تو وہ اور ان کے ساتھ ہجرت کرنے والے مہاجر کہلائے۔ لفظ مہاجر کے اندر یہ معنی پوشیدہ ہیں کہ ہجرت کرنے والوں نے فرار اختیار نہیں کیا بلکہ اعلیٰ مقصد کے حصول اور اس کی ترویج و اشاعت کے لئے ایک علاقے سے دوسرے علاقے میں آگئے ہیں۔ آنے والے لوگ ایک اعلیٰ مقصد کے ساتھ اس سرزمین میں داخل ہوئے تھے اور یہ وہ لوگ تھے جو اس حصۂ ملک کے رہنے والے تو نہ تھے لیکن جنہوں نے پاکستان کے حصول اور آزادی کی جدوجہد میں شریک ہو کر ایک نصب العین، ایک مقصد، ایک

آدرش کے لئے ایثار اور قربانیاں دی تھیں۔ جنہوں نے آزادی اور پاکستان کے حصول کی جدوجہد کرتے وقت یہ کبھی نہ سوچا تھا کہ وہ اقلیت کے صوبوں کے باشندے ہیں اور پاکستان کے وجود میں آنے کے بعد اکثریت والی آبادی ان کے ساتھ معاشی، تہذیبی، سیاسی اور سماجی سطح پر کیا سلوک کرے گی؟ جو ڈیفنس کی ڈرا دینے والی باتیں، جو مسلم اقلیتی صوبوں میں رہنے والے مسلمانوں کے سامنے انہوں نے پیش کی تھیں کہ "ہندوستان دو ریاستوں میں تقسیم ہو جائے گا۔ جن میں سے ایک میں مسلمان اکثریت ہوگی اور دوسری میں ہندوؤں کی۔ اور وہ علاقے جن کو انہوں نے تقریباً ایک ہزار سال سے اپنا وطن سمجھا ہے اور ان میں اسلامی تہذیب اور تمدن کے مشہور مرکز تعمیر کئے ہیں، وہاں وہ ہندو اکثریت کے صوبوں میں اور کمزور ہوں گے۔ ان لوگوں کی ایک روز صبح کو جب آنکھ کھلے گی تو وہ دیکھیں گے کہ راتوں رات اجنبی اور پردیسی بن گئے۔ وہ صنعتی، تعلیمی اور معاشی لحاظ سے پسماندہ ہوں گے اور ایسی حکومت کے رحم و کرم پر ہوں گے جو خالص ہندو راج بن گئی ہوگی"[۱] ان پر ذرا بھی اثر انداز نہ ہوئیں۔ اگر یہ باتیں ان پر اثر انداز ہو جاتیں تو پاکستان کا وجود میں آنا اور اس کا قیام ناممکن امر تھا۔

پاکستان بننے کے بعد آنے والوں کی نفسیات یہ تھی کہ جیسے کوئی اپنے گھر آتا ہے اور ان سب چیزوں اور اس مخصوص برتاؤ کا متمنی ہوتا ہے جو گھر کے تصور کے ساتھ وابستہ ہیں۔ پاکستان ان کے لئے اپنے قدیم وطن سے زیادہ مقدس تھا۔ اسی لئے جب وہ آئے تو ایسے آئے جیسے کوئی اپنے گھر آتا ہے۔ اتنی بڑی آبادی کا اتنے کم عرصے میں ہجرت کا عمل تاریخ میں ایک حیرت انگیز واقعہ ہے۔ امریکہ میں ۱۹۵۰ء تک چار کروڑ انسان باہر سے آکر آباد ہوئے لیکن ہجرت کا یہ سلسلہ ۱۸۰۰ء سے شروع ہوتا ہے۔ ڈیڑھ سو سال میں امریکہ جیسے

[۱] ہماری آزادی از مولانا ابوالکلام آزاد، مترجمہ محمد حبیب صفحہ ۲۹۰

وسائل رکھنے والے بڑے رقبے کو دیکھئے اور دوسری طرف دو سال میں ڈیڑھ کروڑ انسانوں کی ہجرت کو دیکھئے۔ اس عمل نے معاشرے کے سامنے پیچیدہ معاشی، معاشرتی، نفسیاتی مسائل پیدا کر دیئے۔ اس آبادی کو قدیم آبادی میں جذب کرنے کا واحد طریقہ یہ تھا کہ اسے قومی مسئلہ سمجھ کر قومی سطح پر سلجھا دیا جاتا اور اسے گھٹیا سیاست سے الگ رکھا جاتا۔ جب کوئی آبادی ہجرت کرتی ہے اور ہجرت بھی کسی آدرش کے ساتھ کرتی ہے تو اس کے اندر یہ خواہش ضرور ہوتی ہے کہ وہ اپنے ذہنی، روحانی، مادی و معاشی مسائل یہاں پہنچ کر حل کرے گی۔ اس آدرش کے سہارے آبادکاری اور تہذیبی مسائل آسانی سے حل ہو جاتے ہیں۔ اگر ایسے میں برسرِ اقتدار لوگوں کا رویہ یہ ہو جائے کہ آنے والے غاصب ہیں اور انہیں اس سرزمین سے استفادہ کرنے کا حق نہیں ہے تو ہجرت کرنے والی آبادی مایوسیوں کا شکار ہو کر ایک ناسور بن جاتی ہے اور یک جہتی کا وہ عمل، جذب ہونے کا وہ رویہ جو نئے سماج کو جنم دیتا ہے ایک دور کی چیز بن جاتا ہے۔ جب دروازے بند کر کے بیٹھ جایا جائے تو اس معاشرتی نظام میں تبدیلی کا امکان کہاں اور کیسے پیدا ہو سکتا ہے؟

اب ایسے میں یا تو یہ ہوتا کہ پاکستان میں بحیثیت مجموعی پہلے سے ایک ایسا قوی قومی کلچر موجود ہوتا جس میں آنے والی آبادی رفتہ رفتہ جذب ہو جاتی یا پھر آنے والی آبادی کا کلچر اتنا قوی اور جاندار ہوتا کہ یہاں کی قدیم آبادی اسے قبول کر لیتی۔ لیکن صورتِ حال یہ تھی کہ نہ تو یہاں کا کلچر اتنا قوی تھا کہ جذب و قبول کا عمل اس تہذیبی سطح پر ہو سکتا اور باہر سے آنے والی آبادی کا کلچر بھی، اپنی سرزمین سے اکھڑ جانے کی وجہ سے، ایسا نہیں رہا تھا کہ مقامی آبادیاں اسے قبول کر لیتیں۔ البتہ ان دونوں کے اشتراک سے ایک نیا تہذیبی ڈھانچہ ضرور تیار

ہو سکتا تھا جسے ہم قومی کلچر کا نام دے سکتے تھے۔ لیکن آزادی کے بعد یہ عمل مختلف سمت میں ہوا۔ ہجرت کرنے والی آبادی ایک عظیم آدرش کے ساتھ اس پاک سرزمین میں داخل ہوئی تھی۔ وہ ہمہ گیر اقدار کی حفاظت اور اپنے طرزِ حیات کو نئے معنی دے کر یہاں زندگی کا ایک نیا صور پھونکنے کا ارادہ رکھتی تھی۔ یہ وہ اقدار تھیں جو اسے اپنی املاک، اپنے وطن اور اپنی زندگی سے زیادہ عزیز تھیں۔ پاکستان کے تصور کے معنی بھی یہی تھے۔

اس نفسیاتی عمل میں قدیم اور نئی آبادی برابر کی شریک تھی۔ نہ صرف یہ بلکہ ان کے اندر جذب و قبول کے لئے آمادگی کا جذبہ بھی شدت کے ساتھ موجود تھا۔ وہ آدرش کی سطح پر گھل مل کر ایک ہو جانا چاہتے تھے۔ آزادی کے فوراً بعد دونوں آبادیوں کا ہر طبقہ پگھلے ہوئے لوہے کے مانند تھا جسے کسی بھی شکل میں آسانی سے ڈھالا جا سکتا تھا لیکن ناانصافیوں کے عفریت نے یک جہتی کے اس عمل کو اتنا کمزور، اتنا بے معنی بنا دیا کہ ہر طبقہ، ہر علاقہ اور ہر فرد صرف و محض اپنے وجود کی حفاظت میں لگ گیا۔ تہذیبی خود حفاظتی کا جذبہ بھی اسی عمل کے باعث تیز تر ہو گیا۔ ناانصافی کا کمال یہ ہے کہ وہ ہر فرد، ہر طبقے اور ہر علاقے میں، زندگی کی ہر سطح پر، خود حفاظتی کا شدید احساس پیدا کر دیتی ہے اور وہ قومی سطح پر ایک ہو جانے کے بجائے اپنے وجود کو زندہ و باقی رکھنے، اسے پھیلانے اور دوسروں پر مسلط کر دینے کے عمل میں گرفتار ہو جاتے ہیں۔ ایسے میں ناانصافیاں انصاف اور عدم مساوات مساوات بن جاتی ہیں اور معاشرہ انصاف و مساوات کے شعور و احساس سے عاری ہو جاتا ہے۔ قومی اقدار اور قومی آدرش اوندھے منہ گر پڑتے ہیں اور سارا نظام درہم برہم ہو جاتا ہے۔ ناانصافیوں کے اسی عمل کی وجہ سے ہم دیکھتے ہیں کہ آزادی کے بعد سندھی کو سندھی ہونے، بنگالی کو بنگالی ہونے، بلوچی کو بلوچی

ہونے، پٹھان کو پٹھان ہونے اور پنجابی کو پنجابی ہونے کا اتنا شدید احساس ہوگیا کہ کوئی بھی ایسا نہ رہا کہ جو اپنے پاکستانی ہونے پر بھی فخر کر سکتا۔ سب علاقے اپنے اپنے تہذیبی پاکٹ الگ الگ بنانے لگے۔ یہی عمل آنے والی آبادی کے ساتھ ہوا۔ ناانصافیوں کا بوجھ، اس اکھڑی ہوئی آبادی پر اتنا زیادہ پڑا کہ اسے یہ احساس ہوا کہ یہ وہ آدرش تو نہیں تھا جس کے لئے اس نے پاکستان کی تخلیق کے لئے جدوجہد کی تھی۔ اس آدرش کی شکست کے ساتھ ہی اس کے لئے زندگی کے کوئی معنی باقی نہ رہے اور وہ بھی ملک کی دوسری علاقائی آبادیوں کی طرح جذب و قبول کے بجائے اپنے دامن سے ٹمٹماتے چراغ کی حفاظت کرنے لگی۔

مقامی باشندوں کے رسم و رواج اور کلچر کی طرف اس کا رویہ ہمدردانہ نہیں رہا۔ اس عمل کے ساتھ ہی نفرت کا عمل اپنا کام کرنے لگا اور اثر پذیری کا جذبہ جو یک جہتی کی طرف بڑھتا ہے مردہ ہو کر سوکھنے لگا۔ ملی سطح قومی سطح سے گر کر علاقائی سطح پر رک گئی۔ مذہب جو قدر مشترک کا درجہ رکھتا تھا معاشرے کی تنگ نظری کے سامنے بے اثر ہوگیا۔ چند ہی سال میں یہاں کی قدیم آبادی اور آنے والے ایک دوسرے سے ایسے ملنے لگے جیسے غیروں سے ملتے ہیں۔ شادی بیاہ، معاشرتی لین دین، اعتبار و اعتماد کے جذبات کے بجائے شکوک اور چھپی ہوئی نفرت کا عمل ذہنوں میں زہر گھولنے لگا۔ اگر یہ آبادیاں ایک دوسرے سے اسی جذبے کے ساتھ ملتیں جس کے ذریعے انہوں نے مل کر اس عظیم ملک کو وجود بخشا تھا اور اگر انہیں مساوات و انصاف کا سہارا ملتا تو ان آبادیوں کے اشتراک سے ایک جاندار سماج تشکیل پانے لگتا۔ لیکن ہوا یہ کہ منزل تک پہنچ کر ہم سب مختلف سمتوں میں ایک دوسرے سے ڈر کر بھاگنے لگے۔

اہل سیاست نے اپنے اقتدار کو برقرار رکھنے کے لئے علاقائی جذبات کو

ابھاری اور ایسے قانون، قاعدے اور ضابطے مرتب کئے جن سے آبادیوں کو جوڑنے کے بجائے توڑنے کا عمل ہونے لگا۔ اس صورت حال نے جیسا کہ میں نے اس سے پہلے بھی کہا ہے، قومی سطح پر یک جہتی کے عمل کو منجمد کر دیا اور دوسری طرف ملک کی آبادیوں کی مختلف اکائیوں کو الگ الگ اپنی حفاظت میں لگا دیا۔ ہر آبادی دوسری آبادی کو، ہر علاقہ دوسرے علاقے کو شک کی نظر سے دیکھنے لگا۔ یہ عمل آج بھی اسی طرح ہو رہا ہے۔ اور اس کے نتائج کا اندازہ صرف اتنی سی بات سے لگایا جا سکتا ہے کہ قومی مسائل سے فرد کردہ وطن، وہ خلوص نہیں ہے جو پہاڑوں کو سرنگوں کر دیتا ہے۔ اسلام کے نام پر قائم ہونے والا یہ ملک آج اسی افراتفری اور تنگ نظری کے باعث زخموں سے چور ہے۔ مہاجرین کے اس مسئلے کو صرف و محض رواداری، فراخ حوصلگی اور قومی انداز نظر کے ساتھ حل کیا جا سکتا تھا۔ اس کو حل کرنے کے لئے ضروری تھا کہ یہ دیکھا جائے کہ ہجرت کرنے والی آبادی کا کیا رویہ ہے اور ان کا آدرش کیا ہے؟۔ قدیم آبادی کا اس آبادی کی طرف کیا رویہ ہے۔ اگر یہ رویہ مثبت ہے تو کیوں اور اگر نہیں ہے تو کیوں! یہاں آکر ہجرت کرنے والی آبادی کو اپنی خواہشات پوری کرنے کے کہاں تک مواقع میسر آئے ہیں! یہ دونوں آبادیاں ایک دوسرے سے کس سطح پر ملتی ہیں؟ کیا اس ملاپ میں اخوت اور محبت و رواداری کا جذبہ کام کر رہا ہے؟۔

اس نقطہ نظر سے اگر اس مسئلے کو دیکھا جائے تو یہ بات سامنے آتی ہے کہ ہجرت کرنے والی آبادی جو تحریک پاکستان میں پیش پیش رہی ہے بنیادی طور پر اس ملک کے لئے شدید محبت کا جذبہ رکھتی ہے۔ اس ملک کو عظیم بنانا اس کا آدرش ہے وہ اسی جذبے کے ساتھ اس ملک کے حدود میں داخل ہوئی تھی۔ اسی جذبے کی وجہ سے اس میں شدید اپنائیت کا احساس موجود تھا۔ لیکن ساتھ

ساتھ ساتھ آنے والی آبادی تہذیبی سطح پر ایک احساسِ برتری کا جذبہ بھی اپنے اندر
رکھتی تھی اور جذبات کی رو میں یہ بھول گئی تھی کہ احساسِ برتری کا یہ عمل نئے ماحول اور
نئے ملک کی قدیم آبادی کے لئے ایک مستقل عمل کا درجہ رکھتا ہے۔ کوئی قدیم
آبادی کسی باہر سے آنے والی آبادی کو، خواہ وہ تہذیبی سطح پر کتنی ہی بلند کیوں نہ
ہو، احساسِ برتری کی سطح پر قبول نہیں کر سکتی۔ ردِ عمل کے طور پر نفرت کے جذبے
نے اس کی جگہ لے لی۔ مہاجرین کا تصور یہ تھا کہ انہوں نے قدیم آبادی کے کلچر،
اس کے مسائل کو سمجھنے کی کوشش نہیں کی اور احساسِ برتری کے جذبے نے انہیں
اتنا اندھا کر دیا کہ احترام کی سطح غائب ہو گئی۔ اسی وجہ سے قدیم آبادی نے جلد
ہی نئی آبادی کا استقبال کرنا بند کر دیا۔ آنے والی آبادی یہ بھی بھول گئی کہ ہجرت
کے معنی تبدیلی کے ہوتے ہیں۔ پھر یہ بھی کہ ہجرت کے ساتھ تہذیبی ادارے
ہجرت نہیں کرتے اور اگر کرتے بھی ہیں تو شکستہ حالت میں۔ اس لئے ان اداروں
کو بھی نئے ماحول اور نئے تقاضوں کے تحت بدلنے کی ضرورت ہوتی ہے۔ ہجرت
کرنے والی آبادی اپنی چھوڑی ہوئی سوسائٹی کو دوبارہ قائم کرنے کا تصور تک
نہیں کر سکتی۔ ان سب عوامل نے مل ملا کر، ناانصافیوں اور خود غرضی کے سائے
میں، یک جہتی کے عمل کو دشوار تر بنا دیا۔ یہاں ضرورت اس امر کی تھی کہ برسرِ اقتدار
طبقہ اس مسئلے کو قومی سطح پر حل کرنے کی کوشش کرتا اور قومی یک جہتی کے
مسئلے کو ہر مسئلے سے زیادہ اہمیت دیتا۔ لیکن ہوا یہ کہ ہر قومی مسئلہ صرف علاقائی
سطح پر دیکھا جانے لگا اور اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ قومی سطح غائب ہو گئی اور سارا مسئلہ
الگ الگ علاقوں کا رہ گیا جو ایک دوسرے کی طرف پیٹھ کئے بیٹھے ہیں۔ اتنا
کی حالت میں قومی سطح پر یک جہتی کا رشتہ معاشی مساوات کا رشتہ ہے۔ جب
تک ہر آبادی کو، بلاتفریق علاقہ، معاشی مساوات اور یکساں مواقع کا شدید

احساس نہیں ہو گا اس وقت تک ملک کے سارے مسائل کی طرح یہ مسئلہ بھی
یونہی الجھا رہے گا۔ ہمارے ہاں اس وقت آرزوؤں کی شکست کا عمل تیز ہے اور
یہ وہ مہلک رجحان ہے جس پر جتنی تشویش کا اظہار کیا جائے کم ہے۔

آیئے اپنے نئے ملک کے اس مسئلے کو اسرائیل کے حالات و عوامل سے مقابلہ
کر کے دیکھیں۔ اسرائیل میں بھی آبادی کا یہی مسئلہ تھا۔ وہاں بھی قدیم اور نئی
آبادی کی آویزش کا یہی رنگ ڈھنگ تھا۔ اس ملک کی آبادی میں بھی بہت
تیزی کے ساتھ اضافہ ہوا تھا اور اس ملک کی بنیاد بھی مذہب پر قائم تھی۔ لیکن
ہمارے ملک میں آنے والی آبادی تاریخ و روایت کے اعتبار سے بمقابلہ اسرائیل
میں آنے والی آبادی کے زیادہ مماثل اور قریب تھی۔ پھر یہ بھی کہ اس ملک میں
آنے والی آبادی نے تحریکِ پاکستان میں براہِ راست حصہ لیا تھا۔ اسرائیل میں
آنے والی آبادی روایت، تاریخ اور کلچر کے اعتبار سے ایک دوسرے سے
مختلف تھی۔ اس میں روس، جرمنی، پولینڈ اور آسٹریا کے یہودی بھی شامل تھے
اور بلقان، یمن، عراق، ایران، مصر، ترکی اور شمالی افریقہ کے یہودی بھی۔ لیکن
اس اختلاف کے باوجود وہاں یک جہتی زیادہ آسانی سے پیدا ہو گئی۔ وہاں آدرش
کو ہر سطح پر محفوظ رکھا گیا۔ نئی آبادی کے مسئلے کو قومی سطح پر سلجھانے کی کوشش
کی گئی۔ سب کو معاشی مساوات اور یکساں مواقع میسر تھے۔ وہاں آدرشوں کو شکست
نہیں ہونے دی گئی۔ برسرِ اقتدار طبقے نے مشترک اقدار اور قدیم تاریخ کو نئے
معنی میں یک جہتی کے آلۂ کار کے طور پر استعمال کیا اور نیک نیتی و خلوص کے ساتھ
آدرش کے احترام کو ہر چھوٹے جذبے سے بلند رکھا۔ جس آدرش کے ساتھ ملک
کو وجود میں لایا گیا تھا اسے پورا کرنے کی پوری پوری کوشش کی گئی۔ عبرانی،
جو جدید ضرورتوں کے اعتبار سے بنگلہ اُردو سے پیچھے تھی، قومی زبان بن گئی۔ مذہب

کو معاشرے میں بنیادی جگہ دی گئی، اور صدیوں پرانے خواب کی تعبیر اس مختصرے ملک میں پورا کرنے کی پوری کوشش کی گئی۔ پاکستان میں یہ عمل اس کے بالکل برخلاف ہوا۔ یہاں آبادیاں اپنے اپنے خول میں اترنے لگیں۔ معاشی مساوات اور یکساں مواقع قانون کے زور سے روک دیئے گئے۔ آدرش ہاتھ میں آ کر بہت دور چلا گیا۔ زبان کا مسئلہ، مذہب کا مسئلہ آدرش سے الگ ہو کر دم توڑنے لگا۔ آرزوؤں کی شکست اور عدم مساوات نے عدم تحفظ کے احساس کو اتنا شدید کر دیا کہ فرد صرف اپنی حفاظت میں لگ گیا۔ عظیم آدرش کے بجائے "پیسے" نے آدرش کی جگہ لے لی۔ اس عمل نے جہاں یک جہتی کے جذبے کو مردہ کر دیا وہاں معاشرے نے تہذیبی سطح پر اپنی جہت اور راستے کو بھی گم کر دیا۔ اب ایسے میں یہ مسئلہ اور اس کا حل دشوار معلوم ہوتا ہے لیکن قومی سطح پر اسے دیکھنے اور انصاف و رواداری کے نقطۂ نظر سے سمجھنے سے اب بھی یہ اور دوسرے مسائل حل ہو سکتے ہیں۔ اصل مسئلہ طرزِ عمل کا ہے۔ آپ کسی مسئلے کی طرف کیا طرزِ عمل اختیار کرتے ہیں۔ کیا آپ اسے تنگ نظری سے دیکھتے ہیں یا تنگ نظری سے بلند ہو کر قومی نقطۂ نظر سے دیکھتے ہیں۔ طرزِ عمل ہی بنیادی طور پر اس مسئلے کا حل ہے۔ اگر قومی یک جہتی کے مسئلے کی طرف اہلِ فکر اور اہلِ اقتدار نے فوراً توجہ نہ دی اور اسے فراخ دلی اور وسیع النظری کے ساتھ سلجھانے کی کوشش نہ کی تو اس کے نتائج وہ ہوں گے جن کے تصور ہی سے رُوح کانپ اٹھتی ہے۔

میں نے یہاں قومی یک جہتی کے تعلق سے معاشرے کے مختلف مسائل و عوامل کا جائزہ لے کر ایک صاف اور واضح تصویر پیش کر دی ہے تاکہ اس تصویر کو دیکھ کر فکری سطح پر ہم اس مسئلے کا شعور حاصل کر سکیں۔

ہے اور اب ہم کہاں کھڑے ہیں؟ یہ اور اس قسم کے سوالوں کے ذریعہ ہمیں اپنے مسائل کا جائزہ لینے اور سمجھنے میں آسانی ہوگی۔

اب ایسے میں دو رویے ہمارے سامنے آتے ہیں۔ ایک رویہ یہ ہے کہ ایک ایسے دور میں جب انسان چاند کے سفر کی تیاری میں مصروف ہے۔ محیر العقول ایجادات و انکشافات نے دنیا کے سامنے ترقی کا ایک نیا شعور پیدا کردیا ہے۔ سائنس نے فاصلوں کو گھٹا کر بے حد قریب کردیا ہے اور قدرت کے ہیبت ناک طلسم کو توڑ کر انسان کے سامنے سرنگوں کردیا ہے کیا مذہب کو نئے معاشرے کے تہذیبی عوامل میں اب بھی شامل کیا جانا چاہئے؟ اس زمانے میں تو مذہب ٹھیک تھا جب انسان مادی اعتبار سے کمزور تھا اور ماہِ نخشب ایک معجزے کا درجہ رکھتا تھا لیکن اب جب کہ انسان زمین کے مدار پر چکر لگا آیا ہے، قدرت اور کائنات کا پرانا رعب و جلال گھٹ گیا ہے مذہب کی کیا ضرورت باقی رہ جاتی ہے؟ آج کی مہذب دنیا کا یہ مقبول ذہنی رویہ ہے اور جسے اپنانے میں مشرق کی وہ ساری قومیں بھی مصروفِ عمل ہیں جو حال ہی میں مغرب کی غلامی سے "آزاد" ہوئی ہیں اور خود کو مغربی اصطلاحات کے مطابق "مہذب اور ترقی یافتہ" کہلانے میں سرگرمِ عمل ہیں۔ اس کا اظہار اس طرح ہو رہا ہے کہ ہم اپنی اقدار و روایات کو حقارت کی نظر سے دیکھ رہے ہیں۔ ہمیں اپنی تاریخ سے گھن آرہی ہے اور اپنی تہذیب کو اسلاف کی جہالت سے موسوم کر رہے ہیں۔ ایسے میں ہم نفرت اور حقارت کا اظہار تو کر رہے ہیں لیکن یہ نہیں جانتے کہ ہمیں کس طرف جانا ہے اور ہماری منزل کیا ہے؟ اس سردمہری اور غفلت کی وجہ سے ہم مغرب کی طرف تو تیزی سے بڑھ رہے ہیں لیکن اس تبدیلی میں ہماری فکر اور ہمارے شعور کا کوئی ہاتھ نہیں ہے۔ کسی دوسری تہذیب کو سوچ سمجھ کر قبول

④

مذہب اور کلچر ا

پچھلے باب میں ہم نے قومی یکجہتی اور کلچر کے مسائل کے مختلف پہلوؤں کا جائزہ لیا ہے۔ اس باب میں قومی کلچر کے تعلق سے اس بنیادی مسئلے کا جائزہ لیں گے جس پر اس نئی مملکت کی بنیاد رکھی گئی تھی اور دیکھیں گے کہ مذہب جدید دور میں کن مسائل سے دوچار ہے اور ان مسائل کی طرف ہمارا کیا رویہ ہے۔ کیا مذہب کی ہمیں آج بھی ضرورت ہے اور اگر ہے تو اس کی کیا نوعیت ہے؟ کیا مذہب زندگی کے نئے تقاضوں کی پیچیدہ گتھیاں سلجھانے کی اب بھی اہلیت رکھتا ہے؟ کیا ہمیں اپنے مذہب کا جائزہ پوری زندگی کے تعلق سے لینا چاہیے یا اسے ایک الگ خانے میں رکھ کر رسوم عبادات اور حصولِ ثواب کا ذریعہ بنا لینا کافی ہے؟۔ کیا مذہب ہماری معاشرتی، سیاسی اور معاشی ترقی میں روڑے اٹکا رہا ہے یا وہ ہمیں آگے بڑھانے میں ایک فعال قوت کا درجہ رکھتا ہے؟۔ کیا روحانیت اور مادیت دو الگ الگ چیزیں ہیں یا ان کا اتصال "توحید" کے ایک نئے مفہوم سے روشناس کراسکتا ہے؟۔ ابدی اور اٹل قانونِ حیات سے کیا مراد ہے؟ کیا مذہب کی مروجہ تاویلات اور ان کا تصورِ حقیقت سائنسی اندازِ فکر کا دشمن ہے؟ ایک طرف مغربی علوم سائنس ہیں جنہوں نے ہماری آنکھوں کو خیرہ کردیا ہے اور دوسری طرف مذہب اور اس کی تاویلات ہیں۔ کیا مغربی اور اسلامی مابعدالطبیعات میں اتصال ممکن ہے؟ گزشتہ سو سال میں مذہب کن راستوں سے ہو کر گزرا

کرنا ایک بات ہے اور اسے آہستہ آہستہ، جس طور پر وہ آرہی ہے، قبول کرلینا اور بات ہے۔ ہمارے ہاں صرف یہی عمل ہو رہا ہے۔

دوسرا رویہ یہ ہے کہ ہمیشہ کی طرح مذہب کی آج بھی اتنی ہی ضرورت ہے جتنی کہ پہلے تھی۔ ہماری زندگی کے سارے مسائل کا حل یہ ہے کہ مذہب سے پوری شدت کے ساتھ وابستہ رہیں۔ مذہب آج بھی ایک زندہ عمل ہے اور مذہب کی وہ تاویلات و توضیحات، جو ہمارے اسلاف نے کی تھیں، بغیر کسی رد و بدل کے ہمارے لئے آج بھی مفید اور کارآمد ہیں اور ان میں کسی قسم کی تبدیلی یا ابدی اصولوں کی نئی تاویل تحریف کا درجہ رکھتی ہے۔ مذہب مادیت کا دشمن اور روحانیت کا نام ہے۔ اسے ہمیں اسی شکل میں قبول کرنا چاہیئے جس شکل میں اسلاف سے وہ ہم تک پہنچا ہے۔ یہ دونوں رویے دو سروں پر کھڑے ہیں اور حقیقت کا صرف ایک روپ دیکھ رہے ہیں۔ اول الذکر کے سامنے صرف یہ آدرش ہے کہ جو کچھ مغرب میں ہو رہا ہے وہ ان کے ہاں بھی ہونا چاہیئے اس سے مذہب کے عقائد و نظام خیال پر کوئی اثر نہیں پڑے گا۔ اور موخرالذکر کے سامنے یہ آدرش ہے کہ مذہب کی موجودہ شکل کو جوں کا توں برقرار رکھا جائے۔ زندگی میں ابھرنے اور ترقی کرنے کا یہی راستہ ہے۔ ہمارا سارا معاشرہ انہی دو گروہوں میں بٹا ہوا ہے۔

اس ساری بحث سے یہ نتیجہ نکلا کہ دو متضاد قوتیں آپس میں برسرپیکار ہیں۔ ایک وہ قوت جو مذہب کو جدید مغربی افکار کی روشنی میں دیکھ کر اس کی اسی کے مطابق تاویل کر رہی ہے اور یہ ثابت کرنا چاہتی ہے کہ مغربی نظام در اصل قرآنی تعلیم کا منطقی و ارتقائی نتیجہ ہے۔ سائنس کا تعلق عقل انسانی سے ہے اور عقل انسانی عطیۂ خداوندی ہے۔ اللہ تعالیٰ نے مخلوقات میں سب سے پہلے عقل کو پیدا کیا۔ اسی لئے ایسی برگزیدہ و اہم مخلوق کو انسانی

تصرف میں لانے کے معنی ہیں کہ ہم زندگی میں صرف آنکھ بند کر کے ٹٹول ٹٹول کر چلنے کے قائل ہیں۔ ایک دوسری وہ قوت جو مذہب کے عقیدے کو ہر طور پر اپنی موجودہ شکل میں باقی رکھنا چاہتی ہے اور اس سے بے نیاز ہے کہ انسانی ضروریات اور تقاضے پورے ہوتے ہیں یا نہیں۔ اس کے نزدیک موجودہ شکل ہی در اصل حقیقی شکل ہے۔ اس بات سے اسے اطمینان ہے کہ اس نے مذہب کے چراغ کو مادیت والحاد کی آندھیوں میں روشن رکھا ہے۔ اس قوت کا دائرۂ عمل صرف عقیدے کی حفاظت تک محدود ہے۔ صدیوں سے اس مسلسل عمل حفاظت کا نتیجہ ہے مٹی کا چراغ، پھوس کا چھپر، محلے کے کسی کھاتے پیتے گھرانے سے دو وقت کی روٹی، زیادہ سے زیادہ کسی مسجد کی پیش امامی اور سفر کرنے کے لئے بیل گاڑی۔ چلئے اس میں بھی کوئی خرابی نہ ہوتی اگر ہم اس طور پر اپنے عقیدے کی حفاظت کر سکتے اور اسے بڑھتے زمانے کی دشمنی سے محفوظ رکھ سکتے۔ لیکن یہاں اس بات کو بھلا دیا گیا کہ زندگی کے رواں دواں سوتوں سے اپنا رشتہ منقطع کر کے کوئی شے زندہ نہیں رہتی۔ اس طرح ہم نے مذہب کے عقائد کو صرف محض رسوم عبادات کا ایک ذریعہ تو ضرور بنا دیا لیکن تحقیق حق سے اس کا تعلق باقی نہیں رکھا اور ذریعے کو منزل بنا کر اس کی حفاظت کرنے لگے۔ نتیجہ یہ ہوا کہ مذہب زندگی کی ایک فعال قوت کی حیثیت سے معاشرے پر اثر انداز ہونا بند ہو گیا اور زندگی کی رفتار ایک نہج پر آکر رک گئی۔ مذہب کے اسی پہلو کو 'روحانیت' کا نام دیا گیا اور مادیت کو اس کی ضد قرار دے کر اس سے نفرت کی جانے لگی۔

مذہب کی حفاظت کا یہ تصور در اصل فکر کی اس بنیادی غلطی سے تعلق رکھتا ہے جہاں مذہب کے ابدی اصولوں اور ان ابدی اصولوں کی تاویلات میں کوئی فرق نہیں کیا گیا۔ یہاں تاویل بھی ابدی اصول بن گئی۔ مذہب کی رُو سے

ابدی اصول کے معنی وہ حکم خداوندی ہے جو قرآن پاک میں درج ہے اور جس میں کسی قسم کی تبدیلی کفر ہے۔ لیکن ان احکام خداوندی کی جس طور پہ ہمارے ائمہ نے تاویل و توضیح کی ہے وہ کسی بھی اعتبار سے ابدی اصول یا حکم خداوندی نہیں ہے۔ ان دونوں میں فرق کرنا نہایت ضروری ہے۔ دراصل یہ خدا کے الفاظ کی وہ توجیہ ہے جو انہوں نے اپنی ضرورت اور فہم کے مطابق اپنے دور میں کی تھی۔ اور جب ہم یہ کہتے ہیں کہ کوئی قانونِ حیات غیر مبدل اور اٹل نہیں ہے تو اس کے معنی بھی یہی ہیں۔ ائمہ کی توجیہ خدا کا قانون ہرگز نہیں ہے بلکہ احکام خداوندی کی وہ تاویل ہے جو انہوں نے انسانیت کی راہنمائی کے لئے اس دور میں کی تھی اور جس سے آگے جانے کی نہ تو انہیں ضرورت تھی اور نہ تاریخی عوامل انہیں اس سے آگے لے جا سکتے تھے۔ اس بات سے کوئی ذی شعور انکار نہیں کر سکتا کہ تبدیلیٔ زمانہ کے ساتھ جب کسی صداقت یا عالمگیر اصول کا معلوم رُخ اپنے اندر سے حرکت کے عمل کو گم کر دے تو زندگی کا نیا اسلوب سوچنے کے لئے ضروری ہے کہ زمانے کی ضرورت اور تقاضوں کو سامنے رکھتے ہوئے مروجہ معانی پر نظر ثانی کی جائے اور صداقت کا نیا رُخ تلاش کیا جائے۔ نئی فکر اور اجتہاد کے یہی معنی ہیں۔ بصورتِ دیگر وہ مذہب اور اس کے عالمگیر اور ابدی اصول معاشرتی و تہذیبی قوت سے خارج ہو کر باہر جا گریں گے۔ یہ بات کہتے ہوئے مجھے دکھ ہو رہا ہے کہ اسلام کے اندر تہذیبی و معاشرتی سطح پر اس وقت یہی عمل ہو رہا ہے۔

اسلام جیسا کہ ہمارا ایمان ہے، ایک مکمل دین ہے۔ اس کے بنیادی اصول عالمگیر اور ابدی ہیں۔ ان میں کسی قسم کی تبدیلی کسی دور میں ممکن نہیں ہے۔ ایسے اصول، جن کی خصوصیت یہ ہو، ان میں ایک خصوصیت کا پایا جانا ضروری ہے۔ ان اصولوں میں زندگی کے سارے تجربات اور تجربات کی آتی جاتی ہر قسم کی صداقتوں کے سارے

رنگوں کا ایسا ارتکاز موجود ہو کہ زمانہ کسی طرف بھی چلا جائے ان ابدی اصولوں میں نئے معانی اُسی طرح نظر آتے رہیں اور ہر دور کا انسان ان میں صداقت کی نئی خوشبو سونگھ سکے۔ یہ اصول ایسے ہوں جو ہر دور اور ہر منزل پر تغیر پذیر انسانیت کا ساتھ دے سکیں۔ اس کے معنی یہ ہوئے کہ ہر دور کے مفکر ان اصولوں کو اپنے زمانے کے ماحول اور گرد و پیش کے تعلق سے دیکھیں گے۔ نہ صرف دیکھیں بلکہ صداقت کے نئے رُخ کو ضرورتِ زمانہ کے مطابق سامنے بھی لائیں۔ جب زمانہ کسی اور طرف رُخ پھیرے گا تو ابدی اصولوں میں اور نئے معانی نظر آنے لگیں گے۔ اس طرح ابدی اصول تو اپنی جگہ جوں کے توں باقی رہیں گے لیکن ساتھ ساتھ ہر دور اور ہر زمانے کی ضرورت کے مطابق ان میں صداقت کے ایک اور معلوم رُخ کا اضافہ ہوتا رہے گا۔ اسی کا نام اجتہاد ہے۔

ہر زمانے میں اجتہاد کی ضرورت اس لئے پڑتی ہے کہ وہ ابدی اصول جو زندگی کو اپنے معانی کی روشنی سے بدل ڈالتا ہے ساتھ ساتھ زمانے کے مزاج میں ایسے عناصر کی تشکیل بھی کر دیتا ہے کہ وہ ان قوتوں کا سہارا لے کر اپنی ایک الگ شخصیت بنانے میں کامیاب ہو جاتا ہے اور زندگی کا طرز فکر و عمل اس سے روشنی حاصل کرنے لگتا ہے۔ اب ایسے میں اگر اس شخصیت کو اسی طرح باقی رہنے دیا جائے اور زمانے کے ساتھ ساتھ اس میں نئے عناصر کا اضافہ کیا جائے تو وقت اس شخصیت کو چھوڑ کر آگے بڑھ جاتا ہے اور یہ قوت معاشرے کے مربوط رشتوں کو بکھیرنے کا عمل شروع کر دیتی ہے۔ معاشرے کی ضروریات کسی اور چیز کی طالب ہوتی ہیں اور یہ اُن سے کسی اور چیز کا مطالبہ کرتی ہے۔ اس طرح فرد کی شخصیت میں ثنویت کا تضاد پیدا ہو کر زندگی کی ترقی کو روکنے کا عمل شروع ہو جاتا ہے۔ ایسے میں ضرورت اس امر کی ہوتی ہے کہ ان اصولوں

کی نئی تاویل کی جاتی رہے اور ان میں صداقت کے نئے معنی اور نئے رُخ تلاش
کئے جاتے رہیں تاکہ یہ معانی انسان کی زندگی میں مربوط رشتوں کو قائم رکھنے میں
مدد دے سکیں۔ پاکستان اور دنیائے اسلام میں مذہب کی ہر سطح پر یہ کام
بند ہو جانے کی وجہ سے ایک ایسا انتشار پیدا ہو گیا ہے جس کا خمیازہ ہم
سب اپنی اپنی جگہ بھگت رہے ہیں۔ صرف اپنے اسلاف کے عظیم الشان
کارناموں پر فخر کرنے سے ترقی کی رفتار کو تسلسل نہیں بخشا جا سکتا اور گزشتہ
سو سال سے برصغیر پاک و ہند کے مسلمان صرف یہی کام کر رہے ہیں۔

اگر کسی دور کا انسان ابدی اور عالمگیر اصولوں کی تاویل اس طور پر کر
سکتا کہ صداقت کے سارے رُخ سامنے آ جاتے تو پھر کسی قسم کی مزید توجیہہ
کی ضرورت ہی نہ پڑتی لیکن چونکہ ایسا کرنا انسانی صلاحیتوں سے بعید ہے
اس لئے تاویل کا یہ سلسلہ ہمیشہ جاری رہنا چاہئے۔ شروع شروع ذہنِ انسانی
اسے قبول نہیں کرتا اس لئے کہ مروجہ تاویل اس کی فطرتِ ثانیہ بن چکی ہے اور
خیال کی یہ نئی تاویل اسے نہ صرف ایک عجیب بات معلوم ہوتی ہے بلکہ وہ شدت
سے اس کی مخالفت کرتا ہے۔ پرانی نسل اور نئی نسل میں اقدار کا یہی فرق ہوتا
ہے۔ بڑی بوڑھیاں اسی لئے نئی نسل کے خیالات سن کر کانوں پر انگلیاں دھرتی
ہیں اور اسے قربِ قیامت سے تعبیر کرتی ہیں۔ اگر انسان اور معاشرہ نہ بدلیں تو
نئی تاویل کی ضرورت ہی نہ پڑے۔ لیکن چونکہ ایسا نہیں ہے اس لئے عالمگیر
ابدی اصولوں کی تاویل کی بھی ضرورت پڑتی رہے گی۔ خیال کی یہ نئی تاویل مروجہ
روایتی نظام میں جب داخل ہونے کی کوشش کرتی ہے تو اس کی حیثیت
پلیٹ فارم پر کھڑے ہوئے اس مسافر کی سی ہوتی ہے جو ریل کے رُکتے ہی
ڈبے میں داخل ہونا چاہتا ہے۔ ڈبے کے اندر بیٹھے ہوئے مسافر اسے روکتے

ہیں اور چیخ پکار کرتے ہیں کہ ڈبے میں تل دھرنے کو جگہ نہیں ہے۔ لیکن جب
مسافر ڈبے میں داخل ہو جاتا ہے تو ڈبے کا نظامِ نشست اس طور پر بدل
جاتا ہے کہ اس میں آنے والے نئے مسافر کے لئے جگہ پیدا ہو جاتی ہے اور پھر
یہ نیا مسافر پرانے مسافروں کے ساتھ مل کر اگلے پلیٹ فارم سے چڑھنے والے
مسافروں کے ساتھ یہی عمل کرنے لگتا ہے۔ کچھ مسافر راستے میں اتر جاتے
ہیں۔ کچھ مسافر پھیل کر بیٹھ جاتے ہیں۔ ریل چلتی رہتی ہے اور آنے جانے کا
یہ عمل جاری رہتا ہے۔ نئی فکر اور نئے معانی کی مخالفت ریل کے ڈبے
میں پہلے سے بیٹھے ہوئے مسافروں کی سی ہے جو یہ نہیں چاہتے کہ کوئی دوسرا
مسافر اس ڈبے میں داخل ہو۔ لیکن جب کوئی نیا مسافر
ڈبے میں داخل ہو جاتا ہے تو اس میں اور دوسرے مسافروں میں سوائے
شخصیت کے کوئی فرق نہیں رہتا۔ یہ عمل انسان کی فطرت کے عین مطابق
ہے۔ اسی فطرت کے مطابق ہم مروجہ خیال میں کسی قسم کی تبدیلی گوارا نہیں
کرتے اور اسے اپنے ایمان کی جان جانتے ہیں۔ اہلِ فکر کے لئے یہ ضروری ہے
کہ وہ معاشرے کو تہذیبی سطح پر تقلید اور جمود کا شکار ہونے سے بچانے کے
لئے حیات و کائنات کے سارے مسائل کا ہر دم اپنے طور پر جائزہ لیتے
رہیں تاکہ خیال کے ارتقاء کا عمل جاری رہے اور معاشرہ قوتِ حیات سے
ہمیشہ آشنا رہے۔ یہی وہ کام ہے جو امام غزالی نے اپنے دور میں کیا اور
یہی وہ کام ہے جو شاہ ولی اللہ نے مغلیہ تہذیب کی گرتی ہوئی دیواروں
کے ڈھیر پر بیٹھ کر انجام دیا۔ یہی وہ کام ہے جس کی پاکستانی کلچر کو ضرورت
ہے۔

ہمارے ہاں ایک طرف عقیدے کی حفاظت کا کام کرنے والے چھوٹے

بڑے فرقوں میں تقسیم ہو کر مذہب کو تماشا بنائے ہوئے ہیں اور دوسری طرف مذہب زندگی کے حقائق سے آنکھیں چار کرنے سے معذور ہے۔ نام نہاد روحانیت کے علمبردار اس بات کا قدم قدم پر اظہار کر رہے ہیں کہ اگر ہم مادیت کی طرف بڑھے تو ہمارا بھی وہی حشر ہوگا جو اقوام مغربی کا ہوا ہے اور جنہوں نے الحاد اور بے دینی کو رواج دے کر ساری دنیا کو موت کے دروازے پر لا کھڑا کیا ہے۔ ایسے میں یہ سوال سامنے آتا ہے کہ کیا ہم نے مادیت سے منہ پھیر کر اور روحانیت کو سینے سے لگا کر اپنی زندگی کے سارے مسائل حل کر لئے ہیں؟۔ کیا روحانیت کی موجودہ شکل نے ہمارے اندر خیر کا اضافہ کیا ہے؟۔ جب ہم اپنے معاشرے میں اس روحانیت کی کارفرمائیوں کو تلاش کرتے ہیں تو ہمیں یہ ایک ایسا منفی تعقل نظر آتی ہے جو خود زندگی کو رد کرنے میں مصروف ہے۔ ہم نے روحانیت کو مادیت، سائنس اور عقل پرستی کی ضد سمجھ کر اس بات پر زور دیا ہے کہ ان چیزوں نے ہماری روحانیت کو خراب کیا ہے۔ گویا اس طرح ہم خود اس بات کا اعتراف کر رہے ہیں کہ روحانیت ایک ایسی کمزور چیز ہے جو سائنس اور عقل کے سامنے قدم نہیں جما سکتی۔ دراصل ہماری موجودہ روحانیت اس فلسفہ کی بگڑی ہوئی شکل ہے جسے امام غزالی نے قوائے عقلیہ کے انفعال کا ازالہ کر کے معرفت الٰہی حاصل کرنے' کا نام دیا تھا اور جسے ہم نے لغوی معنی میں قبول کر کے اس کی روح سے الگ ہو کر اپنی زندگی کے سارے طرز فکر و عمل کا مرکز بنا دیا ہے۔

' قوائے عقلیہ کے انفعال کے ازالہ کے ذریعہ' تصوف نے ' جو روحانیت کا مرکز ہے' الوہیت کی جن بلندیوں کو چھو لیا تھا اور جس عظیم الشان نظام خیال کو قائم کیا تھا اس کا انجام یہ ہوا کہ وہ بھی عملاً ترک دنیا کے مسلک پر آ کر بے دم ہو گیا۔ رہچ آفت نہ رسد گوشۂ تنہائی را عملاً اس کا مطمح نظر بن گیا

اور ہم دیکھتے ہیں کہ صوفیوں کی دکانیں سجنے لگیں۔ روحانیت کے ذریعے بانجھ عورتوں کے ہاں بچے پیدا ہونے لگے اور قاتلوں کو دار سے اتروانے کے لئے عمل کئے جانے لگے۔ ضعیف الاعتقادی نے اصل مذہب کی جگہ لے لی۔ توکل کے معنی یہ ٹھیرے کہ جو کچھ ہے وہ بس ٹھیک ہے۔ اسے بدلنے کی کوشش فضول ہے اور ہوس کو پیدا کرتی ہے اور ہوس کفر ہے۔ مقدر میں جو کچھ لکھا ہے وہ پورا ہوگا۔ اللہ تعالیٰ کی یہ صفت کہ وہ مسبب الاسباب ہے توکل و تقدیر کے اس تصور کے آگے بے معنی ہو گئی۔ دین اور دنیا کا متوازن رشتہ بکھر گیا۔ اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا روحانیت کا یہ طرز عمل مثبت طرز عمل تھا؟۔ کیا روحانیت کے اس رویے نے فکر و عمل کے دروازے بند نہیں کر دیئے؟۔ اس کے جواب کے لئے ہمیں یہ دیکھنا ہوگا کہ ہمارا و مکمل' دین بذات خود دنیا اور مادیت کے رشتے کے بارے میں کیا کہتا ہے۔

قرآن نے کہا:۔ " اور تمہارا جو دنیا میں حصہ ہے اس کو نہ بھول جاؤ "۔ القصص

آنحضرتؐ نے فرمایا: " تم لوگ اپنے دنیوی امور کو زیادہ بہتر جانتے ہو "۔ حدیث شریف

امام غزالی نے کہا: " کسی شخص کا یہ خیال نہیں ہے کہ دنیاوی علوم فی نفسہ ذریعہ مغفرت ہیں بخلاف علوم شریعہ کے کہ اپنے نتائج و مقاصد سے قطع نظر کر کے بجائے خود بھی ذریعہ مغفرت و تقرب سمجھے جاتے ہیں۔ احیاء العلوم ص۳۴ جلد سوم

اقبال نے کہا، قرآن حکیم کے مطابق علم کے دو اور ذریعے بھی

ہیں یعنی مظاہرِ فطرت اور تاریخ اور روحِ اسلام
سے پوری طرح آشنا ہونے کے لئے ان
دونوں ذرائع سے کام لینا ضروری ہے۔
تشکیل جدید ترجمہ ص ۱۲

ایک مولانا نے کہا: ہمارے ہاں سائنس اور مذہب کے درمیان
کوئی تصادم کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ یہ تو
مغرب والوں کی بات ہے جن کا مذہب سائنس
والوں کی ضد ہے۔ چراغِ راہ جماعت اسلامی

ان حوالوں سے کم از کم یہ بات ضرور سامنے آتی ہے کہ اسلام نے صرف روحانیت کے سہارے زندگی کے مسائل حل کرنے کی کوشش نہیں کی اور کہیں بھی مروجہ روحانی معنی میں دنیا کو ترک یا رد کرنے کا درس نہیں دیا بلکہ ایک ایسے اعتدال کا سبق دیا ہے جس کے بغیر زندگی کے معنی نامکمل رہتے ہیں۔ جب صورتِ حال یہ ہے تو روحانیت کے مروجہ مفہوم کے کیا معنی رہ جاتے ہیں اور ہم اسے عیسائیت کی طرح ایک الگ خانے میں کیسے رکھ سکتے ہیں!۔ توحید کے معنی بھی یہی ہیں یعنی دین اور دنیا میں فکر و عمل کی مکمل وحدت۔ اسی کا نام زندہ اسلام ہے اور اسی کی تلاش و جستجو میں برصغیر کے مسلمانوں نے اپنے لئے ایک الگ ملک کا مطالبہ کیا تھا تاکہ وحدت کے اس مفہوم کو زندگی میں برت کر تجربہ کر سکیں۔ اس وحدت میں دنیا کو دین کا تابع رکھا گیا تھا لیکن کیا تابع ہونے کے معنی یہ ہیں کہ دنیا کو مادیت کے لفظ سے بیان کر کے سرے ہی سے نظامِ خیال سے خارج کر دیا جائے اور سارے معاشرے کو توازنے عقلیہ کا ازالہ کرنے میں لگا دیا جائے۔ یہ زندگی کی طرف ایک واضح

منفی رویہ ہے اور اس میں اتنی مجہولیت ہے کہ اس نے ہمارے سارے معاشرے کو طرح طرح کے نفسی اور وبائی امراض میں مبتلا کر کے اسلام کی حقیقی روح کو ہم سے الگ کر دیا ہے۔

آج جو ہم اس مسئلے پر غور کر رہے ہیں کہ اسلام کی رسی کو مضبوطی سے پکڑے ہوئے کیسے ترقی کر سکتے ہیں تو اس کے معنی یہی ہیں کہ ہمارے اندر کچھ ایسی بنیادی تبدیلیاں پیدا ہو گئیں اور ہو رہی ہیں جو ہم سے چند بنیادی فیصلوں کی طالب ہیں اور یہ بنیادی فیصلے دراصل سطحی حیثیت نہیں رکھتے کہ ہم ٹیپ ٹاپ کر کے اپنے نظامِ خیال کی مرمت کر لیں اور دو چار نئے کمرے بنا کر اپنی ضروریات کو پورا کر لیں بلکہ اس کا تعلق براہِ راست حقیقت کے اس تصور سے ہے جس کی شکل پر ہم پیدا ہوئے ہیں۔ جب ہم یہ کہتے ہیں کہ ہم وہ ہیں جو ہمارے کلچر نے ہمیں بنایا ہے تو اس کے معنی بھی یہی ہیں کہ ہم اس کلچر کے تصورِ حقیقت یا نظامِ خیال کی شکل پر پیدا ہوئے ہیں۔ اگر ہمیں خود کو بدلنے کی ضرورت ہے ــــ اور تشکیل کے معنی ہی یہ ہیں کہ کسی کلچر کے تصورِ حقیقت کی قلب ماہیت کی جائے تاکہ اس کی شکل پر انسان پیدا کئے جا سکیں ــــ تو اس کے معنی بھی یہ ہوں گے کہ ہمیں اپنے نظامِ خیال پر از سر نو غور کرنے کی ضرورت ہے تاکہ نئے تناظر میں رکھ کر اس میں نئے معانی تلاش کئے جا سکیں جو معاشرے کے سارے ذہنی روحانی و مادی تقاضوں کو پورا کر سکیں۔ یہ بات کوئی نئی بات نہیں ہے اگر کہا جائے کہ ہر کلچر اور اس کا نظام اپنا الگ تصورِ حقیقت رکھتا ہے اور جس کی وجہ سے ایک کلچر دوسرے کلچر سے الگ دکھائی دیتا ہے۔ یہی تصورِ حقیقت اس کلچر کی مابعد الطبیعیات ہے۔ آیئے یہ دیکھیں کہ ہماری مابعد الطبیعیات کیا ہے اور ہمارے ائمہ نے اپنی اور وقت کی ضرورت کے مطابق

تاویل کر کے ہمیں کس قسم کا تصور حقیقت دیا ہے۔

ہماری مابعدالطبیعیات کی بنیاد قرآن ہے۔ قرآن کے مطابق مسلمان وہ ہے جو غیب پر ایمان رکھتا ہے۔ حیاتِ مابعد پر ایمان رکھتا ہے۔ خدا کو "عقل اول" مانتا ہے اور اس پر ایمان رکھتا ہے کہ حقیقت صرف وہی ہے باقی سب اس کے ظہور ہیں۔ متکلمین کی زبان میں جو یہ سمجھتا ہے کہ مادہ مخلوق ہے۔ عالم بھی قدیم نہیں بلکہ حادث ہے اور خدا کا وجود ایسا ہے جو چاہے وہ کرلے۔ اس عالم سے وہ الگ ہے لیکن باین ہمہ اس کا تصرف یہاں سب جگہ ہے۔ اجزائے لاتتجزی کو خدا نے ہی پیدا کیا اور وہی انہیں فنا کر سکتا ہے۔ یہ سب موجودات اسی کا کام ہے۔ خدا موت کو پیدا کرتا ہے خدا ہی سکون کو۔ تسبیب قوانینِ قدرت کے اندر موجود نہیں ہے بلکہ خود خدا کی ذات سبب ہے۔

اس مابعدالطبیعیات کا اثر مسلمانوں کے طرز فکر و عمل پر اس وقت تک متوازن رہا جب تک اس کے مفکروں نے دین اور دنیا کے توازن کو برقرار رکھا اور اسی توازن کو روحانیت کا نام دیا۔ لیکن جب مابعدالطبیعیات نے ایک ایسے تصور حقیقت کو ابھارا جس میں صرف قوائے عقلیہ کے ازالے پر زور تھا اور جس میں تصور حقیقت کو یہ شکل دی گئی

"کہ ہماری عقلیں جو روحانیت اور الہیات کے ادراک سے قاصر ہوتی ہیں اس کا سبب یہی ہے کہ انسان تمام موجوداتِ جسمانی کا انتہائی مرتبہ ہے اور جملہ ترکیبات عنصری خلقت انسانی پر آکر ختم ہوتی ہیں اور کثرت حجابات اور تراکیب مادیت عقل جیسے جوہر منور کے پردہ ہو جاتی ہیں اور یہ ہیولانی اور مادی حجابات عقل

انسانی کو ادراک معقولات سے باز رکھتی ہیں اس لئے کہ عناصر بسیط جب اپنی ابتدائی حالت سے اختلاط کثرت کی جانب ترقی کرتے ہیں تو ترکیب انسانی پر پہنچ کر ان کی ترقی منتہی ہو جاتی ہے کیونکہ وہ اور جو فعلیت میں آتے ہیں ان کی ترکیب و تحلیل غیر متناہی ہونی تو ممکن نہیں۔ اب اگر یہ مرکب انسانی عناصر بسیط کا ادراک چاہے تو جس ترتیب سے ترکیب عناصر ہو کر مرتبہ آخری میں انسان واقع ہوا ہے اسی طرح انسان اس ترکیب کو تحلیل کرے اور ترتیب اول کے خلاف چلے تب کہیں اسے آخری مرتبہ میں جا کر عنصر بسیط کا ادراک حاصل ہوگا۔"

——— (از فوزالاصغر۔ ابن مسکویہ)

تو ہم نے دیکھا کہ اس تصور حقیقت نے کبھی اپنے زمانے میں کارہائے نمایاں انجام دے کر اپنی قوت حیات زائل کردی اور اس کی شکل پر پیدا ہونے والے انسان کو ایک نقطہ پر ٹھہرا دیا۔ یہ نظام خیال اسی مابعدالطبیعیات کی تاویل ضرور ہے لیکن اب اس میں معنی کی وہ روح، انسان کو آگے بڑھانے کی وہ لیک باقی نہیں رہی جو اس کی اپنے زمانۂ اثر میں تھی۔ اب ہمیں اسی تصور حقیقت کی نئی تاویل کی ضرورت ہے۔ مذہب صرف اس لئے نہیں آیا تھا کہ انسان صرف اسی سمت چل کر باقی راستوں کو ترک کردے اور روحانیت کے اس طریقۂ کار سے اپنی عاقبت سنوارے۔ مذہب کا اصل کام یہ تھا کہ وہ دین اور دنیا میں توازن پیدا کرے۔ وہ دین نامکمل اور کمزور ہے جس میں

دنیا کا عنصر نمایاں طور پر موجود نہیں ہے۔ اس لئے کہ جب تک انسان زندہ ہے اسے دنیاوی کاروبار میں پورے طور پر دلچسپی لینا ہوگی۔ اسی طرح وہ دنیا بھی غیر متوازن اور نامکمل ہے جس کی بنیاد دین کے نظام اخلاق پر قائم نہ ہو ——— ہم اپنے ہاں نظام خیال کی بنیاد اخلاق پر رکھ کر طرز فکر و عمل کو نئے معنی دے سکتے ہیں۔ مثال کے طور پر بیسویں صدی تک مغرب کے مفکروں نے سائنسی علوم کو اپنے مذہب اور اخلاق کے تابع رکھا لیکن بیسویں صدی میں ہم دیکھتے ہیں کہ اخلاقی نظام کی بنیاد متزلزل ہوگئی اور سائنسی علوم ٹیکنولوجی اور انجینئرنگ کے تابع ہوگئے۔ فلسفہ کی جگہ انجینئرنگ نے لے لی۔ نظام اخلاق سے اس بُعد نے انسان کو ایجادات و انکشافات کی دوڑ میں آگے تو ضرور بڑھا دیا ہے لیکن خطرناک ہتھیار اس کے ہاتھ میں دے کر ساری انسانیت کے سر پر کچے دھاگے سے تلوار بھی لٹکا دی ہے۔ اگر ایجادات و انکشافات کا یہ سلسلہ مذہبی اور اخلاقی نظام کے تابع رہتا تو انسان میں ایک طرف خیر و شر کا امتیاز باقی رہتا اور دنیا اتنی دکھی نہ ہوتی جتنی اپنی ساری ترقیوں کے باوجود آج نظر آتی ہے۔ یہی وہ عمل ہے جسے اسلام نے سامنے رکھا ہے اور ہمارے مذہب کی نئی تاویلات کی بنیاد اسی پر قائم ہو سکتی ہیں جس میں ساری انسانیت کے لئے امن اور سکون کا درس موجود ہے۔

لیکن ہم نے روحانیت کے اس نام نہاد تصور کو اپنا کر ایک ایسے تصور حقیقت کو گلے لگا لیا ہے جس کے ہمارے دور میں کوئی خاص معانی نہیں ہیں۔ اس وقت دنیا کے سارے ممالک، جہاں مسلمان حکمراں ہیں، یکساں نوعیت کی پسماندگی میں مبتلا ہیں۔ ان کے طور طریقے، ان کے افکار صدیوں پرانے ذہنی رویے اور طرز فکر و عمل پر قائم ہیں جن کی روح افسردہ ہوگئی ہے اور اب سارا طرز فکر و عمل

صرف عادت کی بات بن گیا ہے۔ عادت کے خلاف جو کچھ نہیں نظر آتا ہے وہ اسے دین کے خلاف تصور کرتے ہیں۔ وہ کسی ایسی چیز کو قبول کرنے کے لئے تیار نہیں ہیں جو اُن کے ذہنوں سے اَٹے ہوئے خیالات کو صاف کرنے کا عمل کرتی ہو۔ اور یہی وہ چیز ہے جسے دیکھ کر شاہ ولی اللہ نے کہا تھا کہ ہمارے زمانے کے سادہ لوح انسان اجتہاد سے بالکل غافل ہیں۔ اونٹ کی طرح ان کی ناک میں نکیل پڑی ہوئی ہے۔ کیا اس پسماندگی کا سبب بذات خود اسلام ہے۔ اس کا جواب آپ کی طرح میں بھی نفی میں دوں گا۔ اس کا سبب وہی ہے جس کی طرف شاہ ولی اللہ نے اشارہ کیا ہے کہ ہم نے تبدیلی کے فلسفے کو بھلا دیا ہے۔ اس حقیقت کو ہم نے فراموش کر دیا ہے کہ نئی فکر ہی اپنی روایت سے وابستہ رہتے ہوئے زندگی میں انسانی، معاشرتی و تہذیبی قوتوں کو آسودہ کرتی ہے ورنہ انسانی ذہن ایک جگہ آ کر ٹھیر جاتا ہے۔ یہی عمل گزشتہ دو سو سال سے ساری دنیائے اسلام میں ہو رہا ہے۔ مسلمانوں کی حکومتیں اندرونی فتنوں اور بیرونی استبداد سے نڈھال ہیں اور اپنی روحانیت کے باوجود غیر مسلم اقوام کی تابع ہیں۔ کیا یہ صورت حال ہمیں اپنی قسمت کا جائزہ لینے کی طرف مائل نہیں کرتی۔

اس ساری بحث سے ممکن ہے آپ یہ تاثر قبول کر رہے ہوں کہ میں روحانیت کے خلاف بات کر رہا ہوں۔ لیکن حقیقت اس کے خلاف ہے۔ میں اس یک رُخی روحانیت کی بات کر رہا ہوں جس نے ہمیں ذہنی طور سے مرعوب تو کر رکھا ہے لیکن جس کا رشتہ ناطہ ہر دم بدلتی، رواں دواں زندگی سے منقطع ہے۔ ہم نے روحانی اعتبار سے بھی ان ادوار میں ترقی کی ہے جب ہمارا مذہب ایک ترقی پذیر فعال قوت کی حیثیت سے دنیا میں اپنا سکہ جمائے ہوئے تھا۔ اور زندگی کی ہر سمت میں ہمارا کھرا اپنے طور پر نئے نئے راستوں کی تلاش کر رہا تھا۔ جیسے ہی ہم نے اونٹ

کی تکمیل اپنے تمام خیال کی تاک میں ڈال لی رفتہ رفتہ ہم سمٹ کر گوشۂ تنہائی میں بیٹھ گئے اور اس عمل کو روحانیت کا نام دینے لگے۔ قدرت کے عناصر کو اپنے تصرف میں لاکر توانائی کے نئے ذرائع دریافت کرنے کا کام ہمارے ہاں بند ہوگیا۔ جب اس کام کو اقوام مغربی نے سنبھالا اور توانائی کے نئے ذرائع دریافت کر کے انہیں اپنے تصرف میں لائیں تو ہم نے دیکھا کہ وہاں ایک ایسی بیداری آتی چلی گئی کہ وہ رفتہ رفتہ دنیا کے دور دراز گوشوں میں پھیلنے لگے۔

اب یہاں یہ سوال اٹھایا جاسکتا ہے کہ اقوام مغربی توانائی کے نئے ذرائع دریافت کرنے میں کیسے کامیاب ہوگئیں اور مسلم اقوام اسے کیوں دریافت نہ کر سکیں۔ اس کا جواب وہی ہے جس کی طرف شاہ ولی اللہ نے اونٹ کی تکمیل کی تمثیل کے ذریعے اشارہ کیا ہے۔ مسلمانوں نے اپنے تصور حقیقت کو اٹل سمجھ کر اسے زمانے کے ساتھ تبدیلی کے تصور سے 'محفوظ' رکھا اور اپنی پرشکوہ تاریخ کو دیکھ کر یہ سمجھ لیا کہ یہ وہ تصور حقیقت ہے جس نے صحراؤں سے اٹھا کر انہیں دنیا کی عظیم سلطنتوں کا مالک بنا دیا تھا۔ اس تاریخی مغالطے نے یہ بات بھی ذہن سے دور کر دی کہ تصور حقیقت کی یہ شکل آخری، قطعی یا اٹل نہیں تھی۔ اس میں بھی وقت کے ساتھ ساتھ نئے زاویوں، نئے طرز فکر کا اضافہ ہوتا رہنا چاہیے تھا تاکہ اس کے اندر بدلتے زمانے کے تقاضوں کا حل ملتا رہتا۔ جب نظام فکر اور تصور حقیقت سماجی عوامل سے الگ ہو جائے تو معاشرے کے حقیقی تقاضے اور اس کی ضروریات خود اپنے عمل سے اس تصور حقیقت کو جھٹلانے لگتے ہیں اور فرد کی شخصیت میں ثنویت کا تضاد اس کی فکر اور اس کے عمل کو الگ کر کے دو خانوں میں بٹھا دیتا ہے۔ ایک طرف عادت کا طلسم ہے کہ فرد اس تصور حقیقت کو باقی رکھنا چاہتا ہے اور دوسری طرف زندگی کے نئے تقاضے ہیں جنہیں اسے

پورا کرنا ہے۔ ایسے میں تبدیلی تو آتی ہے لیکن فرد اس تبدیلی کو بنا سوچے آہستہ آہستہ قبول کرتا رہتا ہے۔ اگر وہ فیصلہ کر کے اسے قبول کرے تو اس کا روایتی تصور حقیقت مجروح ہوتا ہے اور یہ بات اسے کسی قیمت پر گوارا نہیں ہوتی۔ آج بھی ہم ایسی تبدیلی کے لئے تیار ہیں جو غیر محسوس طور پر آہستہ آہستہ، دھیرے دھیرے ہمارے اندر آجائے۔ لیکن ایسی تبدیلیاں جو کسی قوم میں اس کے تصور حقیقت کی تکذیب کر کے رفتہ رفتہ داخل ہوتی ہیں اس کی تخلیقی صلاحیتوں کو اس درجہ بے اثر بنا دیتی ہیں کہ یہ عمل ہی اس کے ہاں رک جاتا ہے اور سارا کچھ زیادہ سے زیادہ ایک ذیلی کلچر بن کر رہ جاتا ہے۔ اس کی نہ سمت باقی رہتی ہے اور نہ جہت۔ یہی عمل اس وقت پاکستان میں ہو رہا ہے اور اسی لئے ہمارا معاشرہ غیر آسودہ خواہشات کا معاشرہ بن گیا ہے۔

اب ایسے میں جب مغربی اقوام کی ترقی سے ہمارے اندر بیداری کی ایک لہر آئی تو ہم نے اس کا حل یہ تلاش کیا کہ ایک طرف مغرب کی ترقی کو قرآن سے ثابت کرنے لگے۔ اور اس بات پر زور دینے لگے کہ یہ ترقی دراصل قرآن کی تعلیم کا نتیجہ ہے۔ مغربی اقوام قرآن کی تعلیم اور اس کی روح پر عمل کر رہی ہیں اور ہم اس کی روح سے الگ ہو گئے ہیں اس لئے وہ ترقی کر رہی ہیں اور ہم پسماندہ ہیں۔ یہ ذہنی فریب کی ایک مثال ہے۔ دوسری طرف ہمارے ذہن جدید نے ترقی کا ایک راستہ یہ نکالا کہ ہم نے ذہنی طور پر یہ طے کر لیا کہ تصور حقیقت کو تو اسی طرح باقی رکھا جائے اور اس میں کسی قسم کی تبدیلی نہ کی جائے اور مغرب کے سائنسی علوم کو، جو مغرب نے ہم سے سیکھ کر آگے بڑھائے ہیں، دوبارہ سیکھ کر اپنے اندر جذب کر لیا جائے۔ اس طرح ہمارا دین بھی باقی رہے گا اور دنیا بھی ہاتھ آجائے گی۔ یہ ایک نیا فریب ہے اور پاکستان میں مذہب کا ذہن جدید

آج اسی فریب میں مبتلا ہے۔

جیسا کہ میں نے اوپر لکھا ہے کہ ہر معاشرہ اور اس کے افراد اپنے تصورِ حقیقت کی شکل پر پیدا ہوتے ہیں۔ جیسا تصورِ حقیقت ہوگا ویسا ہی معاشرہ اور اس کے افراد ہوں گے۔ یہ ناممکن ہے کہ تصورِ حقیقت تو ایک قسم کا ہو اور افراد دوسرے قسم کے۔ ہمارے تصورِ حقیقت اور مغرب کے تصورِ حقیقت میں زمین آسمان کا فرق ہے۔ ان کی سمت اور ہماری سمت متضاد ہے۔ ایسے میں مغرب کے سائنسی علوم کو جذب کرکے اپنے تصورِ حقیقت کو برقرار رکھنے کا عمل وہی فریب ہے جسے ہم آہستہ آہستہ، رفتہ رفتہ، کے عمل کے ذریعہ گزشتہ سو سال سے خود کو دے رہے ہیں۔ مسلمانوں کے تصورِ حقیقت اور ان کی مابعد الطبیعیات کا ذکر ہم پہلے کر چکے ہیں۔ آیئے اب ذرا دیر کو مغرب کی مابعد الطبیعیات کو بھی دیکھتے چلیں تاکہ تصویر کا یہ رُخ بھی ہمارے سامنے آجائے۔

مغرب کی مابعد الطبیعیات اور اس کا تصورِ حقیقت، جس کی شکل پر اس کے افراد پیدا ہوئے ہیں، اس امر پر قائم ہے کہ مادہ حقیقتِ اول ہے۔ اسے بنیاد بنا کر مغرب نے استقرائی طریقے کے ذریعے اس نظامِ فکر کو جنم دیا جسے آج ہم فلسفۂ مادیت کا نام دیتے ہیں۔ انہوں نے مادے کو حقیقتِ اول قرار دے کر یہ نتیجہ نکالا کہ جو چیز عقل کے خلاف ہے وہ صداقت نہیں رکھتی۔ حتیٰ کہ ابن رُشد (جس کے فلسفے نے مغرب کو صدیوں سیراب کیا ہے اور جسے مسلمانوں نے ہمیشہ مشکوک نگاہوں سے دیکھا ہے) کے اس فلسفے کو بھی ـــــ کہ جو چیز عقیدے کی رُو سے صداقت رکھتی ہے اور وہ چیز جو عقل کی رُو سے صداقت رکھتی ہے ایک دوسرے کو رد نہیں کر سکتی ـــــ یہ غیر عقلی کہہ کر انیسویں صدی ہی میں رد کر دیا اور رد کرنے کے اس عمل سے یہ ثابت کیا کہ عقیدے کی

صداقت اور عقل کی صداقت میں تضاد ہوتا ہے اور یہ دونوں ایک دوسرے کو رد بھی کرتے ہیں۔ عقل کی اسی صداقت پر اپنے تصورِ حقیقت کی بنیاد رکھ کر انہوں نے علومِ طبعی کے ذریعے کائنات کے ہر ہر ذرے اور ٹکڑے کا الگ الگ تجزیہ کرکے مادی علوم کو اتنا آگے بڑھایا کہ انسانی قوتوں میں غیر معمولی اضافہ ہوگیا۔ اسی قوت کے سہارے اقوامِ مغرب نے ان ساری قوموں کو اپنے دستِ تصرف میں لے لیا جو تبدیلی کے فلسفے سے آنکھیں چرائے، ایک ہی ذہنی وضع پر صدیوں سے قائم تھیں۔ مغربی اقوام کا یہ طرزِ فکر اچھا ہے یا بُرا اس کا جائزہ تو میں آئندہ صفحات میں لوں گا لیکن اس سے یہ بات ضرور واضح ہو جاتی ہے کہ یہ ہمارے تصورِ حقیقت سے نہ صرف مختلف ہے بلکہ متضاد بھی۔

اب ایسے میں جب ہم یہ کہتے ہیں کہ مغرب کے سائنسی علوم کو اپنے تصورِ حقیقت میں جذب کرکے ہم ایک طرف ترقی کی دوڑ میں آگے بڑھ سکتے ہیں اور دوسری طرف اپنے تصورِ حقیقت کے روحانی نظام کو بھی باقی رکھ سکتے ہیں تو اس کے کیا معنی ہیں؟ اور ایسے میں یہ کہنا کہ ہمارے ہاں سائنس اور مذہب کے درمیان تصادم کا کوئی سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ یہ تو مغرب والوں کی بات ہے جن کا مذہب سائنس والوں کی ضد ہے، کا کیا مطلب ہے۔ یہ بات مجھ سے کم عقل رکھنے والا انسان بھی جانتا ہے کہ جیسے دو متضاد چیزوں میں اشتراک نہیں ہو سکتا یا جیسے دو متضاد و مختلف الخیال انسانوں میں دوستی کا رشتہ قائم نہیں ہو سکتا اسی طرح ہماری مابعد الطبیعیات اور مغرب کی مابعد الطبیعیات میں برابر کی سطح پر جذب و قبول کا سلسلہ قائم نہیں ہو سکتا۔ اس خواہش کا مجھے پورا احترام ہے کہ مغرب کے سائنسی علوم حاصل کیے جائیں اور ساتھ ساتھ اپنے تصورِ حقیقت کو باقی بھی رکھا جائے۔ لیکن آخر کس سطح پر

اور کیسے ممکن ہے؟

یہی بنیادی غلطی اقبال مرحوم نے برگساں، نطشے، لینن اور رومی کو ایک پلیٹ فارم پر جمع کر کے کی تھی۔ سوال ان سب کو ایک جگہ جمع کرنے کا نہیں تھا بلکہ یہ دیکھنا تھا کہ ان میں امتزاج و اشتراک پیدا کر کے تصورِ حقیقت کی کیا شکل سامنے آتی ہے؟۔ کیا اشتراک و امتزاج واقعی ممکن ہے؟ کہیں ایسا تو نہیں ہے کہ اس اشتراک کی کوشش میں عقیدے کا تصور ہی باقی نہ رہے۔

جس طرح صنعتی نظام کے ساتھ مغرب کا تصورِ حقیقت رفتہ رفتہ ہمیں بدل رہا ہے اور جس طرح آہستہ آہستہ ہم اسے قبول کر رہے ہیں۔ اس کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ ہم رفتہ رفتہ اپنے تصورِ حقیقت سے دور ہو جائیں گے اور مغربی تصورِ حقیقت اس کی جگہ لے لے گا۔ اسلام کا نظامِ عقائد صرف رسوم عبادات تک محدود رہ جائے گا اور اس کی نوعیت بھی وہی ہو گی جو ہم اتوار کے اتوار عیسائیوں کو گرجا گھر جانے کے عمل میں دیکھتے ہیں۔ تصورِ حقیقت اپنے علوم خود پیدا کرتا ہے۔ اپنی سائنس، اپنی طبعیات خود تخلیق کرتا ہے۔ مثال کے طور پر اشتراکی نظام نے طبعیات، حیاتیات اور دوسرے علوم میں اپنے نظریاتی نظام کی بنیاد کو باقی رکھا ہے اور اسے آگے بڑھایا ہے۔ برخلاف اس کے ہم نے صدیوں سے اپنے تصورِ حقیقت کو زندگی کے عوامل سے الگ کر کے صرف دقیق روایتی فلسفیانہ مسائل اور ان کی منطق تک تو ضرور محدود رکھا ہے لیکن انہیں زندگی اور اس کے حقیقی مسائل پر منطبق کر کے دیکھنے کا عمل بند کر دیا ہے۔ یہی وہ بنیادی غلطی ہے جس نے اسلام کو اب تک سخت نقصان پہنچایا ہے اور جس کی وجہ سے مغربی ہواؤں کے تھپیڑے اور آنکھوں کو خیرہ کرنے والی ترقی ہمیں آہستہ آہستہ اپنے مرکز سے ہٹا کر ایسے صحرا میں دھکیل رہی ہے جہاں

سمت اور جہت کا تصور بھی دشوار نظر آتا ہے۔ اس کی ہلکی سی جھلک تعلیم یافتہ نئی نسلوں میں دیکھ لیجئے جو بے سمت ہو کر مرکز سے دور ہوتی جا رہی ہیں۔ ان میں تقلیدی انداز فکر و عمل موجود ہے لیکن وہ تخلیقی اپج نہیں ہے جو کسی تصورِ حقیقت سے براہ راست اور زندہ تعلق رکھنے سے پیدا ہوتی ہے۔

اپنے تصورِ حقیقت کا جدید ذہنی و مادی تقاضوں کے پیش نظر از سرِ نو جائزہ لینے کا کام ایسا آسان کام نہیں ہے جسے ہم چند مہینوں میں انجام دے سکیں لیکن اس کی ضرورت و اہمیت کے شعور کے ذریعے ہمارے ہاں خیال کی تاریخ تخلیق کرنے کا عمل شروع ہو سکتا ہے۔ فی الوقت تو خیال کی سطح پر یوں محسوس ہوتا ہے کہ ہم ایک جگہ ٹھہر گئے ہیں اور صدیوں سے اسی جگہ ٹھہرے ہوئے ہیں۔ اس میں بھی کوئی مضائقہ نہ ہوتا اگر ہم زمانے کو بھی اسی جگہ ٹھہرا لیتے۔ اسی لئے ہمارے ہاں ذہن کا عمل دو انتہاؤں پر ہو رہا ہے۔ ایک انتہا وہ ہے جو اس دائرہ کو توڑ کر باہر نکل جانا چاہتی ہے اور ایک وہ جو ہر قیمت اور ہر صورت میں اسی دائرے میں رہنا چاہتی ہے۔ ایک انتہا پر وہ لوگ کھڑے ہیں جو عقیدے کی موجودہ تاویل کو اسی شکل میں باقی رکھنے کے لئے ایڑی چوٹی کا زور لگا رہے ہیں اور ایک پر وہ جو ان سب کو چھوڑ کر مغرب کے ساتھ مل کر ان جیسے بن جانا چاہتے ہیں۔ عقیدہ نہ پہلی صورت میں باقی رہ سکتا ہے اور نہ دوسری صورت میں۔ صنعتی ترقی دنیا کی دوسری قوموں کی طرح ہماری بھی منزل ہے اور یہ زمانے کا تقاضا ہے۔ مشینی نظام کو جس طرح ہم قبول کر رہے ہیں اور مشینیں جس طرح ہمیں متاثر کر رہی ہیں اُن ہی کے ساتھ ساتھ خیالات بھی ہمارے مزاج اور ہماری عادتوں کا جزو بنتے جا رہے ہیں۔ ہماری اخلاقیات، ہمارے اطوار، آداب، رہنے سہنے کے انداز بھی رفتہ رفتہ اور غیر محسوس طور

پر بدل رہے ہیں۔ یہ عمل اسی طرح جاری رہا تو ہم خود اتنے بدل جائیں گے کہ عقیدے کی موجودہ شکل بھی باقی نہیں رہے گی۔ آخر دو تضاد ایک دوسرے سے مل کر کب ایک ہو سکتے ہیں؟ یہ وہ بنیادی مسئلہ ہے جس پر اہل فکر کو حقیقت سے آنکھیں ملا کر تاریخی بہاؤ کو سامنے رکھتے ہوئے غور کرنے کی ضرورت ہے لیکن گو باڑوں کے کتے ہی اگر بھیڑوں کو کھانے لگیں تو پھر کیا ہوگا!۔

۲

پاکستان ایک نظریاتی مملکت ہے۔ اس مملکت کے عوام کا ان کے مذہب سے گہرا جذباتی رشتہ ہے اور اسے وہ زندگی کی اہم ترین قدر جانتے ہیں۔ پاکستان میں مذہب نہ صرف معاشرت اور کلچر کا بنیادی عمل ہے بلکہ یہ معاشرے میں ایک مؤثر قوت کی حیثیت رکھتا ہے۔ مؤثر ان معنی میں کہ اس سطح پر اس معاشرہ کا ایک انسان دوسرے انسان سے زیادہ قربت اور مماثلت محسوس کرتا ہے۔ اس رشتے کے ذریعے اس کے اندر ایک دوسرے سے رواداری کا جذبہ پیدا ہو جاتا ہے اور وہ اس کے تحفظ کے لئے ایک زبان ہو کر متحد ہو جاتے ہیں۔ ایک طرف تو مذہب کا یہ عمل و اثر ہے اور دوسری طرف ہمارا سوچنے والا ذہن یہ محسوس کر رہا ہے کہ مذہب یک جہتی کی بنیادی قوت ہونے کے باوجود زندگی کے زندہ مسائل کا ساتھ نہیں دے رہا ہے۔ ہم اپنی عقبیٰ سنوارنے کے لئے دوسرے عمل کرتے ہیں اور دنیا سنوارنے کے لئے دوسرے عمل۔ اور ان دونوں میں کوئی مضبوط رشتہ باقی نہیں رہا ہے۔ ممکن ہے ایسے میں یہ کہا جائے کہ اس میں مذہب کا کیا قصور؟ مذہب نے تو راستہ دکھا دیا ہے۔ جو چلے گا۔ منزل پر پہنچے گا۔ نہیں چلے گا تو بھٹکا پھرے گا۔ مجھے بھی یہی کہنا ہے لیکن فرق یہ ہے کہ ہم نے مذہب کی جس

شکل کو قبول کر کے معاشرے کو چلنے کا راستہ دکھایا ہے وہ راستہ بذات خود ہمیں منزل تک نہیں لے جاتا۔ اس نے ثنویت اور تضاد کو ابھار کر عقبیٰ اور دنیا کو الگ الگ کر دیا ہے اور خود اس کا نظام خیال ایک جگہ ٹھیر گیا ہے۔ مذہب کی موجودہ شکل ایک جذباتی قدر کی حیثیت تو ضرور رکھتی ہے لیکن مذہب کے ذریعے پیدا ہونے والی یک جہتی کی وہی نوعیت ہے جو دشمن کے خوف سے متضاد انسانوں میں اتحاد پیدا ہو جانے کے عمل میں نظر آتی ہے۔ اس جذباتی رشتے نے مذہب کو رسومات کی حد تک غیر معمولی اہمیت دے دی ہے اور اسی لئے یہ رسومات و عبادات مذہب کے واحد مظہر بن گئے ہیں۔ لیکن اس کے علاوہ مذہب کا رشتہ زندگی کے متنوع نظام، سائنسی و عقلی علوم، دنیاوی و مادی زندگی، صنعت و تجارت اور تحقیق و تفکر سے باقی نہیں رہا ہے۔

کچھ لوگ، جیسا کہ میں نے اوپر کی سطور میں کہا ہے، یہ کہتے ہیں کہ سائنس میں اور ہمارے مذہب میں عیسائیت کی طرح تضاد نہیں ہے اس لئے ہمیں چاہیئے کہ ہم اپنے مذہب کی موجودہ شکل پر قائم رہیں اور ساتھ ساتھ سائنسی علوم سیکھ کر نظام حیات کو آگے بڑھائیں۔ لیکن تجزیہ کر کے ہم نے یہ بھی دیکھ لیا ہے کہ مغرب، جو اس وقت سائنسی علوم کا اجارہ دار ہے اور جس نے حیرت انگیز حد تک اسے ترقی دی ہے، جس ما بعد الطبیعیات پر عمل پیرا ہے اور اس کے علوم کی بنیاد جس تصور حقیقت پر قائم ہے وہ ہمارے تصور حقیقت سے بالکل مختلف ہے اور یہ ناممکن ہے کہ ہم مختلف و متضاد تصور حقیقت رکھتے ہوئے بیک وقت اپنے مذہب کے تصور حقیقت کو بھی محفوظ رکھ سکیں اور سائنسی علوم بھی حاصل کرتے رہیں۔ اب ایسے میں، جیسا کہ میں نے کہا ہے، یا تو یہ ہوتا کہ ہمارے اہل فکر اپنے تصور حقیقت کا جائزہ لے کر اپنے علوم اور اپنی سائنس خود پیدا کرتے جس میں

ایک طرف ہمارے تصورِ حقیقت کی نفی نہ ہوتی اور دوسری طرف یہ علوم ہماری زندگی کی رفتار کو سہارا دے کر آگے بڑھاتے۔ پھر ہم اپنے تصورِ حقیقت کا از سرِ نو جائزہ لے کر ایسے عناصر کا اضافہ کرتے جو ہماری ضروریات و خواہشات کو پورا کر سکتے۔ لیکن ہمارے ہاں فکر کے سارے راستے بند ہیں اور ہم نے مذہب کو، جو دین مکمل ہے اور جس کے بارے میں ہمارا دعویٰ ہے کہ زندگی کی ساری سرگرمیوں کا احاطہ کرتا ہے، صرف و محض نام نہاد روحانیت کا ذریعہ بنا کر عقبیٰ سنوارنے کے وسیلے کے طور پر قبول کر لیا ہے اور زندگی کی باقی سرگرمیوں سے اس کا رشتہ منقطع کر دیا ہے۔ اس طرزِ عمل نے مذہب کو صرف ذاتی سکون اور حیاتِ مابعد میں جنت حاصل کرنے کا ذریعہ بنا دیا ہے۔ مثلاً اسلام نے دنیا کی ناپائداری اور دُنیائے فانی کا تصور دین اور دنیا میں ایک صحت مند توازن قائم رکھنے کے لئے پیش کیا تھا لیکن ہم نے اسے آج جس طرح قبول کیا ہے اس کے معنی یہ ہیں کہ دنیا کو ستو لگا نا گناہ ہے۔ دنیا سرے سے اس لائق ہی نہیں ہے کہ اس میں ایسا عمل کیا جائے جو دنیا کی سرگرمیوں کو آگے بڑھائے۔ دنیا ایک ایسی گھناؤنی، بد شکل چڑیل کی شکل رکھتی ہے جس سے کسی قسم کا لگاؤ ممکن نہیں ہے۔ اس طرح ہم نے توازن پیدا کرنے والے تصورِ حقیقت کو زندگی کی نفی کے عمل میں لگا دیا۔ اور مذہب اور دنیا دو الگ الگ خانوں میں بیٹھ گئے۔ جس نے دنیا سے محبت کی وہ مذہب سے بے گانہ ہو گیا۔ جس نے مذہب کی رسی کو پکڑا وہ دنیا سے محروم ہو گیا۔

'دنیائے فانی' کے اس متوازن تصورِ حقیقت نے جب 'روحانیت' کے جمود کا لبادہ اوڑھ لیا تو ہمارا حقیقی مذہبی رویہ بن گیا کہ ہم زندگی کے بہاؤ میں ایک جگہ ٹھہر گئے اور زندگی کی نفی ہمارا مذہبی عمل بن گئی۔ ہم یہ بھول گئے

کہ جو کچھ آج بوتے ہیں وہی کل کاٹتے ہیں۔ جس پھل کا درخت آج لگاتے ہیں آنے والی نسلیں اس درخت سے وہی پھل کل توڑتی ہیں۔ میری زندگی بے ثبات ضرور ہے۔ یہ دنیا بھی فانی ہے لیکن اس بے ثباتی میں ثبات اس طرح پیدا ہوتا ہے کہ آنے والی نسلیں میرے طرزِ عمل، میرے افکار، میرے خیال کے تسلسل کو باقی رکھتی ہیں۔ اگر میں نے اپنے طرزِ عمل میں، اپنی فکر کے ذریعہ دنیا کی نفی کی ہے تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ میں نے آنے والی نسلوں کی بھی نفی کی ہے۔ میرا کام تو یہ ہے کہ اپنے فکر و عمل سے ایسا سامان ضرور مہیا کر دوں کہ آنے والی نسلیں اس سے فائدہ اٹھائیں اور زندگی کو آگے بڑھائیں۔ اس وقت ہمارے مذہب کے موجودہ تصورِ حقیقت نے اسی تضاد کو زیادہ وسیع اور شدید بنا دیا ہے اور بحیثیت مجموعی عملاً ہمارا مذہبی طرزِ عمل یہی ہے۔ اس طرزِ عمل سے ایک طرف ہم نے مذہب کو زندگی سے علیحدہ کر دیا ہے اور دوسری طرف خود نفسی و باؤں، ذہنی الجھنوں، اختلافات کے انتشار اور تضاد کے بحران میں مبتلا ہو کر نئی چیزوں اور نئے خیالات سے خوف کھانے لگے ہیں۔ ہماری ذہنی کیفیت اس مغویہ کی سی ہے جو ہر شخص کی طرف سے بے اعتبار ہو اور ہر شخص سے خوف کھاتی ہے۔

ایسے میں یہ سوال کہ ہم مذہب کے موجودہ طرزِ عمل اور جامد تصورِ حقیقت کے ذریعہ زندگی کی نامیاتی قوتوں کا کیسے ساتھ دے سکتے ہیں سب سے اہم سوال بن کر آتا ہے۔ میں یہ مانتا ہوں کہ پاکستانی کلچر کی تشکیل میں مذہب کے نظامِ اخلاق ایک اہم رول ادا کرتا آیا ہے اور آئندہ بھی کرتا رہے گا۔ معاشرے کی تخریبی جبلتوں پر قابو پانے کے لئے مملکت کی قوت سے زیادہ نظامِ اخلاق کا زندہ احساس زیادہ مؤثر ثابت ہوتا ہے۔ اس کے ذریعے ہم یک جہتی کے رشتے

میں زیادہ آسانی سے پیوست ہو سکتے ہیں لیکن اس کے لئے ضروری ہے کہ پہلے
اپنے موجودہ تصورِ حقیقت کا از سرِ نو جائزہ لیں اور اپنے ذہنوں کو مذہب
کے تعلق سے زندگی کے وسیع دائرے میں رکھ کر صاف کریں۔ اگر تاریخ
واقعات کے میکانکی بہاؤ کا نام نہیں ہے تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ انسان
پہلے اپنے مقصد کا انتخاب کرتا ہے اور پھر اس کو حاصل کرنے کے ذرائع اور
وسائل مہیا کرتا ہے۔ مقصد نہ ہو تو پھر وسیلوں کے بھی کیا معنی رہ جاتے ہیں۔
مثلاً ہم نے برصغیر پاک و ہند کے مسلمانوں کے لئے ایک الگ مملکت حاصل
کرنے کے مقصد کا تعین کیا اور پھر اس کے مطابق تاریخی عوامل کو سامنے رکھتے
ہوئے وسیلے تلاش کئے۔ نتیجہ یہ ہوا کہ ہم نے اپنے مقصد کو حاصل کر لیا۔ اب
اس مقصد کو حاصل کرنے کے بعد ایک نیا مقصد ہمارے سامنے آنا ضروری
تھا جس کے حاصل کرنے میں ساری قوم اپنی اپنی سطح پر برابر سے شریک ہوتی۔
لیکن پاکستان بننے کے بعد ہم نے آج تک مقصد ہی کا تعین نہیں کیا۔ ہمیں
نہیں معلوم ہمیں کیا کرنا ہے۔ ہمیں کدھر جانا ہے۔ ہم نے اب تک مختلف مقاصد
کا اظہار تو کیا لیکن دل سے کسی پر ایمان نہیں رکھا۔ مذہب، معاشرت، معاملات
اور سیاست وغیرہ کی سطح پر یہ افراتفری اسی وجہ سے موجود ہے۔

گزشتہ اٹھارہ سال سے ہم اندھیروں میں ہاتھ پیر مار رہے ہیں۔ یہ مذہب
کا زندگی سے براہِ راست گہرا مرکزی تعلق قائم نہ ہونے کی وجہ سے مذہبی اقدار
اسی لئے بے معنی نظر آنے لگی ہیں۔ ہم نے اسی لئے مذہب کی سطح پر جزئیات میں
جا کر اختلاف کے عفریت کو شہ دی ہے اور آج ہم ذہنی طور پر ان غیر ضروری
مسائل میں ایسے الجھ کر رہ گئے ہیں جس کی مثال بالکل ایسی ہے کہ جب سلمان
قسطنطنیہ میں داخل ہوئے تو وہاں کے بڑے گرجا میں عیسائی علماء اس بات

پر بحث کر رہے تھے کہ حضرت عیسیٰ پر جو 'روٹی' اتری تھی وہ خمیری تھی یا فطیری۔
مذہب کی سطح پر اختلافات کی نوعیت زیادہ تر کچھ اسی قسم کی ہے۔ ضرورت تو اس
امر کی تھی کہ پاکستان کو حاصل کرنے کے بعد مذہب کو زندگی کے وسیع تناظر
میں رکھ کر دیکھا جاتا۔ اسے زندگی کے جدید تقاضوں، قومی خواہشات اور
ضروریات کے نقطۂ نظر سے سمجھا جاتا اور الجھے ہوئے مسائل کو سلجھا کر ذہن کو
صاف کیا جاتا اور اس میں تفہیم اور تفکر کی نئی روح پھونکی جاتی۔ یہ کام یقیناً
ایک آدمی کے بس کا نہیں تھا۔ اہلِ فکر کی جماعتیں اس پر کام کرتیں تاکہ مذہب
رسوم عبادات کے ماسوا بھی، ایک زندہ حقیقت بن کر ہماری زندگی کے مسائل
حل کرتا اور ایک ایسا طرزِ حیات، طرزِ فکر و عمل وجود میں آتا کہ جو اسلامی تصور
حقیقت سے پورے طور پر وابستہ بھی ہوتا اور زندگی میں ایک نئی قوت پیدا
کرنے کا سبب بھی۔ جوش، جذبے اور لگن کی آگ تخلیقی قوتوں کو اظہار کے نئے
نئے راستے تلاش کرنے پر اکساتی۔ ہمارا مذہب کا فکری پیراہن میں عیسائیت
سے ضرور مختلف ہے لیکن عملاً ہمارے ہاں بھی دین اور دنیا الگ الگ ہو گئے
ہیں اور ذہنی طور پر ہمارا موجودہ مذہبی طرزِ عمل عیسائیت کے طرزِ عمل سے مماثل ہو۔ اس طرزِ عمل
سے ہم نے سیاست میں چنگیزی کو پروان چڑھایا ہے اور دین ملّا کو نامکمل
کرنے کا عمل کیا ہے۔ اجتہاد کا دروازہ بند ہے۔ نئی فکر سے ہم خوفزدہ ہیں۔ یہ مذہب
کی موجودہ شکل کو ہم نے اٹل سمجھ کر تاریخی بہاؤ سے دور کر دیا ہے۔ ہمارے ذہن
ہر سطح اور ہر مسئلہ پر الجھے ہوئے ہیں اور ہم زندگی کے چوراہے پر کھڑے تیزی
سے آنے جانے والوں کو حیرت بن کر تک رہے ہیں۔ مذہب کو زندگی کی نفی میں
لگا کر ایک طرف ہم نے اس کی روح کو مردہ کر دیا ہے اور دوسری طرف زندگی
کا دریا مسلسل بہہ رہا ہے اور ہم رفتہ رفتہ بدل رہے ہیں اور جس تیزی سے ہم انجان

بن کر بدل رہے ہیں دیکھتے ہی دیکھتے ہم اتنی دور نکل جائیں گے کہ ہمیں ہر چیز اپنے اسلاف کی حیات کی یادگار نظر آئے گی۔

ابتک میں ابدی اصول، روحانیت، مابعد الطبیعیات اور اسی قسم کے دوسرے مسائل پر اظہار خیال کر چکا ہوں۔ آیئے اب دیکھیں کہ مذہب کا کلچر سے کیا تعلق ہے؟ جب میں مذہب اور کلچر کے تعلق پر بات کرتا ہوں تو میرا مطلب یہ ہوتا ہے کہ میں مذہب کو پوری زندگی کے تعلق سے دیکھ رہا ہوں اور لفظ کلچر سے زندگی کی ساری سرگرمیاں، خواہ وہ ذہنی ہوں یا مادی، خارجی ہوں یا داخلی مراد لے رہا ہوں۔ مذہب کا کام یہ ہے کہ وہ انسان میں خیر و شر کا امتیاز باقی رکھے۔ اسے خیر کے ساتھ زندگی بسر کرنے کا حوصلہ دے۔ اس کی تخلیقی قوتوں کو زندگی کی رنگا رنگ سرگرمیوں میں اظہار کے راستے دکھائے اور اس میں قوت و حیات کو بیدار رکھے کہ انسان توازن کے ساتھ کائنات کو اپنے اندر جذب کر سکے۔ مذہب کا کام زندگی سے رشتہ گہرا کرنا ہے نا کہ اس سے رشتہ توڑنا۔ انہی معنی میں دین اسلام مکمل دین ہے۔ یہی اسلام کی روح ہے اور یہی اس کا مطمح نظر ہے۔

مذہب اور اس کے اصول و عقائد، اس کا نظام فکر و عمل در اصل ایک نصب العین اور ایک آدرش کا درجہ رکھتا ہے جسے ہمیں حاصل کرنا ہے تاکہ ہم زندگی کو خیر کے عناصر کے ساتھ زیادہ بہتر طور پر بسر کر سکیں۔ اسی لئے مذہبی اصول و عقائد کی ہماری زندگی میں بنیادی اہمیت ہے۔ جب کوئی معاشرہ ان عقائد و اصول، اس نظام فکر و عمل کو حیات کا زندہ قانون بنا کر اپنی زندگی کو اس کے مطابق متشکل کرتا ہے اور اپنے احساس کو اس کے سانچے میں ڈھالتا ہے تو اس عمل سے وہ ایک ممتاز کلچر کو جنم دیتا ہے جسے ہم اس نظام حیات کا کلچر کہہ

سکتے ہیں۔ اب ایسے میں جب یہ نظام فکر و عمل، یہ اصول و عقائد معاشرے کے تصرف میں آتے ہیں تو ان سے اس کلچر کے بنیادی تہذیبی ادارے وجود میں آتے ہیں۔ اس عمل سے جو شکلیں بنتی اور بگڑتی ہیں، جس طرح انسان کا طرز فکر و عمل متعین ہوتا ہے، جن مشاغل کو وہ فروغ دیتا ہے، جن دلچسپیوں میں وہ حصہ لیتا ہے۔ اپنے عقائد کی جس طرح توجیہہ و توضیح کرتا ہے۔ جس انداز سے وہ اپنے مذہبی تجربات کا اظہار کرتا ہے اور جس طرح وہ مذہبی شعور کو دیکھتا اور سمجھتا ہے یہ سب چیزیں اس کے مذہب کا حصہ بن جاتی ہیں اور ان کی عملی اہمیت وہی ہوتی ہے جو بذات خود مجرد عقائد و اصول کی ہے۔ اس لئے کہ عقائد و اصول کی یہی عملی شکل حقیقی ہے جو اس نظام خیال کا کلچر ہے اور جو ان کو تصرف میں لانے سے وجود میں آیا ہے۔ اس طرح کلچر کی سطح پر نہ صرف یہ سب شکلیں مذہب کا حصہ ہیں بلکہ ان کی تاریخ و روایت بھی اسی قدر مذہب کا حصہ ہیں۔ نہ صرف یہ بلکہ ان روایات کے غیر خالص عناصر بھی جو دوران تعمیر خود بخود وجود میں آ گئے ہیں اس مذہب کے کلچر کا ناگزیر حصہ ہیں۔ یہ ممکن ہے کہ کوئی نظام خیال اپنے نصب العین کی شکل پر ہو بہو اسی طرح قائم ہو جائے۔ فکری اور عملی شکل میں ہمیشہ فرق باقی رہے گا۔ انسان کی یہ کوشش ہو گی کہ وہ نصب العین تک پہونچ جائے اور اس کی عملی شکل نصب العین کی صورت پر پیدا ہونے کے باوجود اس سے ایک درجہ کم فروتر رہ جائے گی۔ اس صورت حال کے پیش نظر ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ قوالی، خطاطی، و نقاشی ہمارے مذہب کا اتنا ہی ناگزیر حصہ ہیں جتنا اذان، مسجد اور محراب و منبر ہمارے کلچر کا حصہ ہیں۔ یہی وہ سطح ہے جس پر مذہب زندگی کے میدان میں اتر کر ہمارے زندہ مسائل سے آنکھیں ملا سکتا ہے۔ یہی کلچر کی سطح ہے۔

زندہ مذہب کے لئے ضروری ہے کہ وہ اتنا مشکل اور دشوار نہ ہو جائے کہ اس کے پیروکار اس پر ایک مدت تک عمل نہ کر سکیں۔ آنحضرتؐ کا دستور تھا کہ جو باتیں آپؐ کی اُمت پر سہولت کی ہوں انہی کو درست رکھتے تھے۔ اس کے یہ معنی ہرگز نہیں ہیں کہ ہر چیز کو بغیر چھانے پھٹکے مذہب میں شامل کر لیا جائے۔ یہ کام تو خیال کا مضبوط نظام خود بخود انجام دیتا رہتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اس برصغیر میں حقہ اور پان تو کلچر کا جزو بن گئے لیکن شراب اور خنزیر اسی طرح حرام رہے۔ میں جو کچھ کہنا چاہتا ہوں وہ یہ کہ مذہب کے عقائد و اذکار کو، جنہیں آپ نصب العین کا نام دے سکتے ہیں، جب زندگی میں عملاً دیکھنے یعنی برتنے کا عمل شروع ہوتا ہے اور اس عمل سے جو معاشرتی، تہذیبی، معاشی و سیاسی نظام وجود میں آتا ہے اس کی ساری شکلیں ایک اکائی کے طور پر اس کلچر کا ناگزیر حصہ بن جاتی ہیں۔ اب ایک طرف اسلام کے عقائد اور اس کا نظام خیال ہے۔ اس فلسفۂ عقائد و نظام خیال کو جس طور پر مسلمانوں نے برتا اور اس سے جو شکلیں پیدا ہوئیں اور ہیں اس کی خالص اور غیر خالص ساری شکلیں مسلمانوں کے کلچر کا حصہ ہیں۔ اس طرح اسلام ایک آدرش، ایک نصب العین ہے اور مسلمانوں کا کلچر، جو اس نصب العین کی شکل پر پیدا ہوا ہے۔ خود مسلمانوں کا مذہب ہے جو اتنا ہی ثقہ تی ہے جتنا بذات خود مجرد اذکار و عقائد کا نظام ہے۔ نصب العین کے پورے نظام کو عملاً برتنے کے ساتھ ساتھ بہت سی ایسی چیزیں بھی کلچر میں شامل ہو جاتی ہیں جو دراصل آدرش نہیں ہیں لیکن ان کی اہمیت بھی معاشرتی و تہذیبی زندگی میں آدرش کی طرح ہوتی ہے۔ اس لئے ان شکلوں کو بھی اپنے مذہب کے کلچر میں شامل رکھنا ہوگا۔

مذہب کلچر کی سطح پر آئے بغیر ایک علم کتابی ہے۔ فلسفۂ اخلاق کا آدرش ہے اور بس۔ یہ کبھی نہیں ہوا کہ زندگی میں عملاً برتنے کے بعد مذہب کے آدرشی نظام

کی آدرشی شکل باقی رہی ہو۔ زندگی سے پورا رشتہ ناطہ قائم رکھنے کے لئے مذہب کی یہی تہذیبی شکل اصلی و حقیقی شکل ہے۔ ایسے میں یہ ضروری ہے کہ آزاد علماء اور ذہین مفکرین کی ایک یا ایک سے زیادہ جماعتیں موجود ہوں جو مذہب کی اصلی "آدرشی شکل" نئے مسائل اور زمانے کے جدید تقاضوں کی روشنی میں معاشرے کے سامنے بار بار پیش کرتی رہیں تاکہ آدرش کے نقطۂ نظر سے مذہب کی خالص تاویلات ہمیشہ معاشرے کی سامنے موجود رہیں۔ پاکستان میں مذہب کو اسی سطح پر لا کر پوری زندگی سے اس کا رشتہ دوبارہ جوڑا جا سکتا ہے ورنہ رفتہ رفتہ تعلیم کے پھیلنے اور جدید صنعتی ترقی کے ساتھ ساتھ مذہب، جیسا کہ اس وقت اس کی شکل بن رہی ہے، صرف "ذاتی سکون" حاصل کرنے کا ذریعہ بن کر رہ جائے گا اور زندگی کی رنگا رنگ سرگرمیوں سے اس کا تعلق باقی نہیں رہ سکے گا۔

۳

مذہب کو کلچر کی سطح سے الگ کر کے فنونِ لطیفہ کو بھی ہم نے اپنی مذہبی سرگرمیوں سے خارج کر دیا ہے۔ لیکن اس کے باوجود مسلمان شعر کہتے ہیں، موسیقی میں کمال حاصل کرتے ہیں اور مصوری میں ناموری پاتے ہیں۔ ایک طرف "مذہب" ان فطری تخلیقی سرگرمیوں کو لہو و لعب اور مضرتِ رساں قرار دیتا ہے اور دوسری طرف ہمارے اپنے معاشرے کے لاتعداد آدمی ان سرگرمیوں میں مصروف ہیں۔ اس مذہبی و تہذیبی تضاد نے ہمارے لاشعور کے نہاں خانوں میں ایک ایسا چور لا بٹھایا ہے جو اندر ہی اندر ہماری تخلیقی قوتوں کو ڈھائے دیتا ہے۔ تخلیق کا عمل آزاد فضا میں نشو و نما پاتا ہے اور شعور کے تضاد میں کمزور ہو کر اس درجہ کو نہیں پہنچ پاتا جس پر وہ پہنچنے کا اہل تھا۔ اگر ہم اس کیفیت کا تجزیہ کریں تو پتہ چلتا ہے کہ یہ چور دراصل اس خوف نے لا بٹھایا ہے جس کا تعلق مذہب کی اس تاویل سے

ہے جن کے نزدیک فنونِ لطیفہ کی ساری سرگرمیاں یا تو حرام ہیں یا لہو و لعب کا درجہ رکھتی ہیں۔ اس خوف اور ڈر کے باوجود گزشتہ چودہ سو سال سے یہ ساری سرگرمیاں مسلمانوں میں اسی طرح جاری و ساری اور مقبول رہی ہیں لیکن اس خوف نے تخلیقی جذبوں کو نڈھال بھی کیا ہے اور ان کی ہمیشہ حوصلہ شکنی کی ہے۔

ایسے میں پاکستانی کلچر کی تشکیل کے مسئلے پر غور کرنے والوں کے لئے ضروری ہے کہ وہ اور مسائل کی طرح اس مسئلے کو بھی صاف کر لیں تاکہ تضاد کا یہ عفریت ہمارے ذہن سے نکل جائے اور ہم دوبارہ تازہ ہوا میں سانس لے کر تخلیق کی آگ کو مذہبی شعور کے ساتھ روشن رکھ سکیں۔ جو چیز اتنے طویل عرصے تک ہمارے کلچر کا جزو رہی ہے وہ آج ہمارے حقیقی اور زندہ مذہب کا ناگزیر جزو ہے۔ اگر یہ سرگرمیاں اب تک ترک نہیں کی جا سکی ہیں تو کیا انہیں قبول کر لینے میں کوئی مضائقہ ہے؟ یہ چور دروازہ خود ہمارے ذہن، ہمارے تخلیقی عمل کے لئے زہرِ قاتل کا درجہ رکھتا ہے۔ کیا فنونِ لطیفہ اور احساسِ جمال ایسی چیزیں ہیں جنہیں کلچر سے خارج کر کے اعلیٰ کلچر کو باقی رکھا جا سکتا ہے؟ اگر اس کا جواب نفی میں ہے تو پھر ایسے میں اسلام کے نام پر اس رویہ کی کیا توجیہہ کی جا سکتی ہے؟ جب اسلام دینِ مکمل ہے تو اس میں یہ بات مضمر ہے کہ اسلام کا کوئی اصول فطرتِ انسانی کے خلاف نہیں ہو سکتا۔ اس کے معنی یہ بھی ہوئے کہ حکمِ خداوندی میں کوئی بات ایسی نہیں ہو سکتی جو فطرتِ انسانی کو دبانے کی تلقین کرتی ہو۔ فطرتِ انسانی کے باعث ہم شعر کہنا بند نہیں کر سکتے۔ ہم گانا بجانا ترک نہیں کر سکتے۔ مصوری اور موسیقی سے محظوظ ہونا بند نہیں کر سکتے۔ رقص سے ہمارے دل کی کلی ضرور کھلے گی۔ اچھی تصویر دیکھ کر ہم ضرور متاثر ہوں گے۔ یہ آدم و حوا کے خمیر میں شامل ہے اور انسانی فطرت کا بنیادی طرزِ عمل ہے۔ اسلام نے عیش پسندی لہو و لعب

فحش اور سوقیانہ حرکات کو ضرور منع کیا ہے لیکن احساسِ جمال کی لطافتوں اور نزاکتوں پر پہرے نہیں بٹھائے ہیں۔ احساسِ جمال کی لطافتوں میں اتنی نزاکت اور اتنا اثر ہے کہ اسلام جیسا عالمگیر مذہب اس کو منع کرنے کا عمل نہیں کر سکتا۔ عملی آدمی اپنے مزاج کی ساخت، اپنی شخصیت کی تعمیر اور تقاضوں کے باعث لطافت و جذبہ کا احساس ہی نہیں کر سکتا۔ اس لئے کہ یہ تجربے کچھ اس قسم کے ہوتے ہیں کہ عملی آدمی کو دوسرے سے تجربے ہی معلوم نہیں ہوتے۔ اسی لئے وہ انسانی جبلت و فطرت کی سطح پر ان کی اہمیت و افادیت کو سمجھنے سے معذور رہتا ہے اور چونکہ عملی آدمی کے ہاتھ میں اقتدار کی باگ ڈور ہوتی ہے اس لئے وہ انہیں لہو و لعب اور فعلِ شنیع قرار دے دیتا ہے۔ انسانی فطرت جب حالات کے تقاضے کے مطابق دبائی جاتی ہے تو وہ اپنے اظہار کے لئے دوسرے راستے تلاش کر لیتی ہے۔ مثلاً اسلام نے بت تراشی اور تصویر کشی کی ممانعت کی۔ اس کا مقصد یہ تھا کہ وہ لوگ، صدیوں سے جن کی گھٹی میں بت سازی اور بت پرستی پڑی ہوئی تھی، کہیں پھر سے اسی قدیم مذہب پر واپس آ کر بے راہ نہ ہو جائیں۔ اسی لئے یہ ممنوع قرار پائیں۔ یہاں انسانی فطرت نے ایک نیا راستہ تلاش کر لیا اور مسلمانوں نے تقلیدی نقش و نگار، بیل بوٹوں اور خطاطی کو اتنی ترقی دی کہ انہیں مصوری کا بدل بنا دیا۔ یہ بات کہہ کر میں یہ کہنا چاہتا ہوں کہ انسانی فطرت کو کچھ عرصے تک تو دبایا جا سکتا ہے لیکن ہمیشہ ہمیشہ کے لئے اسے کچلا نہیں جا سکتا۔ اسی لئے آج موسیقی اور خطاطی وغیرہ بھی ہمارے مذہب کا اتنا ہی اٹوٹ جزو ہیں جتنا محراب، منبر اور مینار ہمارے کلچر کا جزو ہیں۔

جب کوئی نظامِ خیال پھیلتا اور بڑھتا ہے تو اس کے عاملین کے سامنے اس وقت صرف سادہ اور واضح مقصد ہوتا ہے۔ دوسری سرگرمیاں انہیں غیر

اہم اور بے معنی سی نظر آتی ہیں۔ ہم دیکھتے ہیں کہ آنحضرتؐ اور ان کے بعد خلفائے راشدین کے زمانے میں اس وقت مسلمانوں کے سامنے صرف و محض یہ مقصد تھا کہ اسلام کے پیغام کو کس طرح ساری دنیا میں پھیلایا جائے۔ نہ اس وقت احساس جمال کی لطافتوں کا موقع تھا اور نہ فنی نزاکتوں پر غور کرنے کا۔ یہ اس نظام خیال کا پہلا دور تھا۔ یہاں تک کہ مسلمان کے پاس کھیتی باڑی کا بھی وقت نہیں تھا۔ یہ کام بھی غیر مسلموں کے سپرد تھا۔ ابن خلدون نے اپنے مقدمہ میں اس بات کا اظہار کرتے ہوئے لکھا ہے کہ

"فرمانروائے سلطنت امور مملکت چلانے میں تلوار اور قلم
ہر دو کا محتاج ہے مگر اس وقت کہ ابھی اہل سلطنت حکومت
کی داغ بیل ڈال رہے ہوں قلم سے زیادہ تلوار کی
ضرورت ہے" [۱]

نظام خیال کے پھیلنے کے اس دور میں یہی عمل ممکن تھا۔ احساس جمال کا دور اس وقت آتا ہے جب اہل سلطنت حکومت کی داغ بیل ڈال کر اسے مستحکم کرنے میں لگے ہوں اور معاشرہ پُرامن طریقے سے زندگی بسر کر رہا ہوں۔ اسی لئے ہم دیکھتے ہیں کہ حضرت عمرؓ کے زمانے میں جب عرب عجم میں داخل ہوئے اور فتوحات کا سلسلہ شروع ہوا اور وہاں کچھ عرصہ گزر گیا تو اس خیال سے کہ کہیں وہ رسم عجم اختیار کرکے اس اہم کام کو نہ بھول جائیں جس کام کے لئے وہ وہاں بھیجے گئے ہیں حکم جاری کیا کہ

• ازار بندید و چادر پوشید و نعل پوشید و بگزارید موزہ ہارا

---

[۱] مقدمہ ابن خلدون ص ۲۹۶۔ نور محمد کارخانہ تجارت کتب کراچی

و بگزارید شلوارہا را و لازم گیرید لباس پدر خود اسمٰعیل را و
خود را دور دارید از تنعم و ہیئت عجم و لازم گیرید نشستن
در آفتاب۔ بہ آنکہ آفتاب حمام عرب است و برسم
قوم معد باشید و درشت لباس باشید و سخت
گزراں باشید و کہنہ پوشی خوکنید و تناول کنید شتراں را..."

یہ حکم اس بات کا اظہار کرتا ہے کہ کہیں نئے مسلمان اپنے فرائض سے غافل ہو کر عجمی عیش و عشرت میں مبتلا نہ ہو جائیں اور اس دور میں یہ ایسی خرابی ہوتی کہ اسلام کی جڑوں کو ہلا کر رکھ دیتی۔ لیکن جب اسلام پھیل گیا۔ اس کا غلبہ اور تسلط قائم ہو گیا تو سو سال کے اندر اندر انسانی فطرت نے اپنا کام پھر شروع کر دیا۔ ابن خلدون حیرت سے اس بات کا اظہار کرتا ہے اور لکھتا ہے کہ یہ حیرت کی بات ہے کہ کیا علوم شرعیہ اور کیا علوم عقلیہ سب میں عجمی عربوں سے گوئے سبقت لے گئے۔ جیسا کہ میں نے ابھی کہا ہے ہر آدرش کے ابتدائی دور میں ذہن کا یہی رویہ ہوتا ہے لیکن اس رویہ کو ہمیشہ کے لئے ایک ابدی اصول کی شکل دے دینا انسانی فطرت کو کچلنے کے مترادف ہے۔ اور ہم دیکھتے ہیں کہ وہی موسیقی، وہی شاعری اور مصوری جو اسلام کے ابتدائی دور میں لہو و لعب کا درجہ رکھتی تھی پھر سے معاشرہ میں واپس آنے لگی۔ صوفیائے کرام موسیقی کے ذریعہ معرفت الٰہی حاصل کرنے لگے۔ شاعری جزو پیغمبری بن گئی، مصوری، بُت پرستی کے جذبات سے الگ ہو کر، انسانی احساس و جذبہ کا اظہار کرنے لگی۔ اسلام کے نظام خیال کی روح کا متن یہی ہے کہ زندگی کی ہر قدر میں ایک توازن رکھا جائے۔ ہر وہ قدر جو حد اعتدال سے تجاوز کرے گی لہو و لعب بن جائے گی۔ کسی بھی قدر کا حد اعتدال سے گزر جانا اس بات

کی علامت ہے کہ اقدار و فکر کا نظام ضعیف پڑ گیا ہے اور اس میں توازن پیدا کرنے کے لئے از سر نو غور کرنے اور جائزہ لینے کی ضرورت ہے۔ جب تک معاشرہ کا نظام خیال صحت مند رہتا ہے ہر قدر ہر سرگرمی دوسری قدر اور سرگرمی کو توازن کے ساتھ نہ صرف متاثر کرتی رہتی ہے بلکہ اسے پورے نظام سے مربوط رکھتی ہے لیکن جیسے ہی معاشرے کا نظام خیال صحت مند نہیں رہتا تو مخصوص تخلیقی سرگرمیاں ہر قدر پر غالب آ کر اخلاقی نظام کی گرفت سے آزاد ہو کر اقتدار کی باگ اپنے ہاتھ میں لے لیتی ہیں۔ مغلوں کے دور زوال میں ہم دیکھتے ہیں کہ طبلچی وزیر اور صوبیدار بنا دیئے گئے اور شاہان اودھ کے ہاں یہی لوگ مرکزی اہمیت اختیار کر گئے۔ ایسے میں خرابی موسیقی، مصوری، شاعری یا کسی قسم کی دوسری تخلیقی سرگرمیوں میں نہیں ہے بلکہ بیمار نظام خیال اس کا ذمہ دار ہے جس نے خود کو وقت کے ساتھ ساتھ بدلنے کے عمل سے محروم کر دیا ہے۔ اس نقطۂ نظر سے ہمارے اہل فکر اگر تخلیقی سرگرمیوں کا جائزہ لیں گے تو انہیں ان میں معنی کا ایک سمندر نظر آئے گا۔

ہر فن انسانی معاشرے کی اجتماعی زندگی اور انفرادی تجربات کی ترجمانی کرتا ہے۔ "جب کوئی کلچر صحت مند ہوتا ہے تو بڑے شاعر کے پاس اپنے ہم وطنوں کے لئے تعلیم کی ہر سطح پر کہنے کے لئے کچھ نہ کچھ ضرور ہوتا ہے"۔ لیکن جب کلچر ہی صحت مند نہ ہو تو ہر تخلیقی سرگرمی بے معنی ہو جائے گی اور شاید اسی سطح پر ہم اسے لہو و لعب کے زمرہ میں لا سکتے ہیں۔ اگر کسی قوم کا ادب بیمار ہے، اگر وہاں تخلیقی سرگرمیاں مردہ ہیں تو یہ بات بذات خود تشویش ناک ہے۔ اس سے دراصل اس بات کا پتہ چلتا ہے کہ قوم کا ضمیر سو گیا ہے۔ اس کا نظام خیال بیمار ہے اور اس کے تصور حقیقت کا از سر نو جائزہ لینے کی

ضرورت ہے۔ پاکستانی ادب اور دوسرے فنون لطیفہ کا جائزہ لینے کے بعد ہم آج اسی نتیجہ پر پہنچتے ہیں۔

شاعروں کے بارے میں قرآن کہتا ہے کہ "شعراء کا اتباع وہ لوگ کرتے ہیں جو گمراہ ہیں۔ کیا تم نے دیکھا کہ وہ بے مقصد ادھر اُدھر گھومتے پھرتے ہیں۔ یہ وہ لوگ ہیں جو کہتے ہیں وہ نہیں کرتے۔" اس کی مزید تفصیل دیکھنا ہو تو علامہ ابن جوزی کی مشہور و معروف کتاب 'تلبیس ابلیس' ملاحظہ فرمائیے۔

• شاعروں پر ابلیس نے یہ تلبیس ڈالی کہ اپنے جی میں مغرور ہو گئے اور سمجھا کہ خدا نے انہیں ایسی دانائی عطا کی ہے جس سے دیگر لوگ محروم ہیں۔ لہٰذا تم دیکھتے ہو کہ شاعر لوگ کیوں کر ہر جنگل میں سرگرداں پھرتے ہیں۔ جھوٹ بولتے۔ بہتان لگاتے، ہجو کرتے۔ آبروریزی کرتے اور اپنے اوپر فحش و بدکاری کا اقرار کرتے رہتے ہیں۔ ان کے حالات میں سے کمتر یہ ہے کہ شاعر کسی آدمی کی مدح کرتا ہے تو اس آدمی کو یہ خوف ہوتا ہے کہ ایسا نہ ہو یہ ناخوش ہو کر میری ہجو کرے تو چار و ناچار اس کو دے کر راضی کرتا ہے۔ بکثرت شعراء کو دیکھو کہ اپنے آپ کو ادیب سمجھے اور ریشم کا لباس پہن کر حد سے زیادہ جھوٹ بولتے ہیں اور نقل کرتے ہیں کہ ہم لوگ جلسۂ شراب میں ساقی گل اندام کے ہاتھوں سے مے نوشی کرتے رہے۔۔۔۔۔ اللہ تعالیٰ کے جناب میں خالی عبارت آرائی کچھ کام نہیں کر سکتی۔

شاعروں کی عموماً یہی خصلت ہے کہ بھیک مانگتے ہیں، گردش چرخ اور تقدیر کی مذمت کرتے ہیں اور کفر کے کلمات بکتے ہیں۔ [1]

قرآن نے جن تین باتوں کی طرف اشارہ کیا ہے۔ ان میں ایک یہ ہے کہ شعراء کا اتباع گمراہی میں ڈال دیتا ہے۔ دوسرا یہ کہ وہ بے مقصد ہیں اور تیسرا یہ کہ وہ بے عمل ہیں۔ یہ بات دلچسپی سے خالی نہ ہوگی کہ یہ سورۃ اس وقت نازل ہوئی تھی جب دشمنوں نے آنحضرتؐ کو شاعر کہنا شروع کیا تھا اور شاعروں کا نمونہ اس وقت کے معاشرے کے سامنے عہد جاہلیت کے شعراء کا تھا۔ ان حالات میں ضروری تھا کہ قرآن اس کی وضاحت اور شاعری اور قرآن کی آیات میں امتیاز پیدا کرتا۔ اس زمانے میں معاشرتی حالات ابتر تھے۔ شعراء راہنما بن گئے تھے۔ زندگی کی ساری اقدار میں مرکزی اہمیت حاصل کرلی تھی۔ انتہائی زوال پذیر معاشرے میں ان کی اہمیت و حیثیت ہر شخص سے زیادہ تھی۔ جس کی ہجو کرتے وہ معاشرے کی نظر سے گر جاتا۔ مدح کرتے تو ذلیل معزز ہو جاتا۔ اعتدال سے تجاوز ہونے کا یہ عمل اس بات کی علامت تھا کہ معاشرہ صحت مند نہیں۔ رہا ہے اور نظام خیال ان چیزوں کو مربوط رکھنے کی قوت باقی نہیں رہی ہے اور وہ ایک جگہ بشر کی انسانی خواہشات اور تقاضوں کو آسودہ کرنے کی اہمیت گم کر چکا ہے۔ اسی جامد زوال پذیر معاشرے کی کوکھ سے ایک نیا نظام حیات رونما ہوا جس نے اس بکھرے ہوئے معاشرے کو یک جہتی کے نئے رشتے میں منسلک کر کے ان میں زندہ رہنے اور زندگی بسر کرنے کا ایک نیا شعور پیدا کیا۔ ایسے میں

---

[1] تلبیس ابلیس: علامہ ابن جوزی ص۴۸۱۔ نور محمد تاجر کتب۔ کراچی

ظاہر ہے اسلام ان اقدار کو کیسے فروغ دے سکتا تھا جن کی وہ نفی کر رہا تھا۔ عہد جاہلیت کے اس زوال پذیر نظام کے بت کو (جس میں شعراء نے راہنما کا درجہ حاصل کر لیا تھا اور جہاں شاعری زندگی کی سب سے اہم سرگرمی بن گئی تھی) اسی سطح پر اسلام توڑ سکتا تھا۔ ضروری تھا کہ وہ شاعری اور نظام خیال میں امتیاز روا رکھتا۔ یہی عمل اس دور میں اسلام نے انجام دیا۔ ویسے بھی تخلیق، خواہ وہ کسی بھی درجے اور نوعیت کی ہو، انسان کے اندر عمل کی صلاحیت کو کم کر دیتی ہے۔ جب تک جسم کو کم سے کم حرکت نہ دی جائے گی اس وقت تک فکری اور تخلیقی عمل پورے طور پر بروئے کار نہیں آسکتا۔ یہ تخلیق علم کا فطری اثر ہے کہ فن انسان کو بے عمل بنا دیتا ہے۔ پھر راہنمائی کا دعویٰ ادیب و شاعر نے نہ کبھی کیا ہے اور نہ یہ ان کا منصب ہے۔ لیکن بیمار معاشرے میں یہی لوگ راہنما بن جاتے ہیں۔

اسلام نے ایک مقصد کو سامنے رکھا۔ یہ مقصد اجتماعی مقصد تھا اور ساری زندگی اور اس کی ساری سرگرمیوں کو ان حالات میں کلیتہً اُن کا تابع بنانا ضروری تھا۔ وہ عریانی، بداخلاقی اور فحاشی جو اس دور کی شاعری کا مزاج ہے اسلام کے لئے کیسے قابل قبول ہو سکتی تھی۔ قرآن نے جو کچھ کہا وہ درست تھا۔ حالات کا تقاضا بھی یہی تھا۔ آدرشی نظام کے مزاج کا تقاضا بھی یہی تھا لیکن اس کے باوجود قرآن نے شعراء کے کردار پر تو روشنی ڈالی ہے لیکن خود شاعری کی کہیں مذمت نہیں کی بصورت دیگر یہ عمل خود قرآن کے ذوق کے منافی ہے۔ شاعری بھی ہمارے مذہب کا اتنا ہی جزو ہے جتنا اذان ہمارے کلچر کا جزو ہے۔ وہ لوگ جو شاعری اور دوسرے فنون لطیفہ کو مذہب سے خارج سمجھتے ہیں وہ مذہب کے تہذیبی عمل سے بے خبر ہیں اور در اصل شاعری اور احساس جمال کو

صرف "محض مبلغی" کے تابع رکھنا چاہتے ہیں۔ ان کے ہاں انسانی احساسات اور تجربات، جذبات اور اس کی لطافتوں کے کوئی معنی نہیں ہیں۔ انہی تبلیغی ذہنوں نے جب حافظ شیرازی کی شاعری کا سکہ چلا، اس کی علامات درسوز ــــــ ساغر و مینا، ساقی و شراب، معشوق چہاردہ سالہ کو مذہب کی علامات بنا کر قبول کر لیا۔ ان کے لئے شاعری اور دوسرے فنون لطیفہ اسی شکل میں قابل قبول ہو سکتے ہیں۔ مبلغ کو فنکار کی اشاریت پسندی ناپسند ہے۔ اس کے سامنے صرف ایک مقصد یہ ہے کہ کس طرح براہ راست اظہار اور جوش خطابت سے اپنے مقصد کو آگے بڑھایا جا سکتا ہے۔ یہی عمل ادب کے ساتھ اشتراکی نظام میں ہو رہا ہے اور وہاں ادب کو کلیۃً واضح مقصد کے تابع بنانے کی کوشش ہو رہی ہے اور یہی عمل ہمارے مذہبی مبلغ اپنے ادب اور فنون کے ساتھ کرنا چاہتے ہیں۔ ادب میں مقصد تو ہو سکتا ہے لیکن اچھے ادب میں اس مقصد کی نوعیت ہرگز وہ نہ ہوگی جسے تبلیغی ادب میں دیکھ کر مبلغ پھڑک اٹھتا ہے اور جسے عملی آدمی مقصدی تحریروں میں پا کر خوشی سے پھولا نہیں سماتا۔ وہاں معاملہ صرف مقصد کا ہوتا ہے۔ انسانی جذبات اور ان کا شعور، انسانی تجربات اور ان کا اظہار کوئی معنی نہیں رکھتا۔ اگر اسی نقطۂ نظر سے فنون لطیفہ کو دیکھا جائے تو انسانی سرگرمیاں بے معنی ہو جائیں اور تخلیقی قوت بے کار بن کر رہ جائے۔ جامع مسجد کی صرف یہ بات قابل اطمینان رہ جائے کہ وہاں نماز پڑھی جا سکتی ہے اور حسن و لطافت کی ساری باتیں بے معنی ہو کر رہ گئیں۔ تاج محل کی وسعت اور اس کا فن تعمیر اس مقصد کے سامنے بے وجہ نظر آنے لگے۔ میرا خیال ہے کہ ذرا سی عقل رکھنے والا کوئی انسان اس بات سے مطمئن نہ ہوگا۔ اب ایسے میں فنون لطیفہ اور دوسری تہذیبی سرگرمیوں کی طرف ہمارے اس رویہ کا، جس نے دلوں میں چور بٹھا دیا ہے اور خوف کا قفل ذہنوں پر ڈال دیا ہے، کیا جواز

رہ جاتا ہے جسے ہم نے مذہب سے خارج کر کے لہو و لعب اور فعل شنیع قرار دیا ہے؟ ضرورت اس امر کی ہے کہ ہمارے اہل فکر اس مسئلے پر بھی اپنے دماغوں سے گہری دبیز چادر اُتار پھینکیں اور قوم کی تخلیقی صلاحیتوں کو سوکھ کر مردہ ہو جانے سے بچا لیں ــــــ رومی کے "جانِ جہاں" کے معنی یہی ہیں۔

بر بند لب از گفتن تا گفت بری یارے
از جان و جہاں بگزر تا جانِ جہاں بینی

(مولانا روم)

⑤

مذہب اور کلچر ۲

پچھلے باب میں مذہب کے تعلق سے ان بنیادی مسائل پر بحث کی گئی ہے جن سے آج ہماری نسل دوچار ہے۔ اس باب میں ہم دیکھیں گے کہ گزشتہ سو سال میں مذہبی سطح پر ہم نے کیا کیا اور ہماری فکر کن راستوں سے ہو کر کہاں پہنچی ہے۔ یہ امر اس لئے ضروری ہے تاکہ اپنے ذہنوں کو صاف کر کے پاکستانی کلچر کی تشکیل کے سلسلے میں ہم بنیادی فیصلے کر سکیں۔

مولوی مملوک علی کے دو شاگرد تھے۔ ایک سر سید احمد خاں اور دوسرے مولانا محمدؐ قاسم نانوتوی۔ دونوں نے اس برصغیر کے مسلمانوں کو ورطۂ زوال سے نکالنے کے لئے دو جداجدا اداروں کی بنیاد ڈالی۔ دارالعلوم دیوبند مولانا قاسم کی یادگار ہے۔ مسلم یونیورسٹی علی گڑھ سر سید کی۔ دارالعلوم دیوبند اور مسلم یونیورسٹی علی گڑھ کی تاریخ دراصل برصغیر کے مسلمانوں کی جدید تاریخ کا نچوڑ ہے۔ اس برصغیر کے مسلمانوں نے مذہبی، معاشرتی، تہذیبی، تعلیمی اور سیاسی حیثیت سے جو کچھ حاصل کیا یا گنوایا وہ سب کچھ ان دو اداروں کا فیضان ہے۔ یہ دونوں ادارے درخت کی دو جڑوں کی حیثیت رکھتے ہیں۔ باقی ان کی شاخیں ہیں۔ دیوبند تحریک کی بنیاد اس پر قائم ہے کہ مسلمانوں کی ترقی کی واحد صورت یہ ہے کہ وہ اسلام کی تعلیمات پر مضبوطی سے قائم ہوں۔ خدا

اور رسول کے احکام کی پیروی کریں۔ اپنے دین اور معاشرت کی حفاظت کریں۔ مرورِ ایام اور ہندوؤں کے ساتھ رہن سہن کی بنا پر ان کی زندگی میں جو غیر اسلامی عناصر داخل ہو گئے ہیں انہیں خارج کریں اور خالص اسلامی عناصر کی طرف لوٹیں۔ وہ خالص اسلامی عناصر کیا تھے؟ ان کی وضاحت یہ کی گئی کہ اسلام کے وہ بنیادی اصول جن کا تعلق کتاب و سنت سے ہے ان کو اپنایا جائے تاکہ مسلمانوں میں پھر سے مذہبی جوش و جذبہ پیدا ہو سکے اور وہ دینی و دنیوی اعتبار سے ویسی ہی ترقی کر سکیں جیسی خلفائے راشدین کے زمانے میں اسلام نے کی تھی۔ ہم یہ دیکھتے ہیں کہ اس ساری تحریک کا مقصد ان عوامل کی تجدید تھی جو ہمیں خلفائے راشدہ کے ہاں نظر آتے ہیں۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ انہوں نے ہر اس چیز کو، جو اسلام کی خالص روایت سے براہ راست متعلق نہ تھی، خارج کرنا شروع کر دیا۔ انگریزی تعلیم حرام قرار پائی۔ انگریزی چیزیں اور خیال مشتبہ نظروں سے دیکھے گئے۔ درس نظامیہ نظام تعلیم بنایا گیا۔ اس تحریک کا نتیجہ یہ ہوا کہ مسلمان جدید زمانے کی ضرورتوں سے بے بہرہ ہو کر رہ گئے۔ ہر طریقۂ تعلیم انسانی طرز فکر و عمل کو متاثر کرتا ہے۔ اگر کسی طریقۂ تعلیم کے اثرات کو دیکھنا ہو تو ان آدمیوں میں تلاش کیجئے جو اس کے زیر اثر پروان چڑھے ہیں۔ دیوبند تحریک نے اس نقطۂ نظر سے ایسے آدمی پیدا کئے جن کے اندر فکر کی وہ اُپج نہ تھی جو اسلام کے کام کو نئے زاویوں سے آگے بڑھاتے اور اسے جدید ضرورتوں کے مطابق دیکھتے اور سمجھتے۔ ان میں اکثریت ایسے لوگوں کی تھی جو کسی محلہ کی مسجد کے پیش امام بن سکتے تھے۔ اس طریقہ تعلیم میں سب سے بنیادی خرابی یہ تھی کہ وہ مذہب کے عقائد کو ایک سکونی، جامد شے سمجھتا تھا اور ارتقاء اور تبدیلی کے تصور سے متنفر تھا۔ یہاں کائنات کا تصور سکون اور جمود کا تصور

تھا ــــــ کسی دور میں رہتے ہوئے اس دور کی طرف سے آنکھیں بند کر لینا۔
یہ تحریک ان معنی میں تو مفید تھی کہ اس نے اسلام کے غیر اسلامی تصورات کو (جو ایک ہزار سال کی بود و باش اور نئے مسلمانوں کی وجہ سے معاشرے میں پیدا ہو گئے تھے) خارج کرنے میں بے حد مفید کام کئے لیکن اس کے علاوہ ذہنی طور پر کوئی ایسا فکری انقلاب پیدا نہیں کیا جس سے مسلمانوں میں فکر کے نئے زاویئے، حیات و کائنات کے نئے مسائل پر غور کرنے کی صلاحیت پیدا ہو سکتی۔ انہوں نے مسلمانوں کے زوال کے اسباب کو یوں تو بیان کیا کہ ہم نے کتاب و سنت پر عمل کرنا چھوڑ دیا ہے اس لئے ہم گمراہ و رسوا ہیں لیکن اس پر غور کرنے کی ضرورت محسوس نہیں کی کہ آخر ہم نے کتاب و سنت پر عمل کرنا کیوں چھوڑ دیا ہے؟ اس سوال کا جواب دراصل بنیادی چیز تھی۔ اس تحریک کا اثر فروعی تھا۔ مسلمانوں کے ذہن پر اس کا اتنا اثر بھی نہ پڑ سکا جتنا ندوہ کے طریقۂ تعلیم نے ڈالا۔ اس تحریک نے مسلمانوں میں اسلام کی اہمیت کا صور تو پھونکا لیکن اس اہمیت کے باوجود وہ فکر کی سطح پر کوئی مفید کام انجام نہ دے سکی۔ یہ اس برصغیر کی اسلامی تحریک اور تجدید اسلام کی ایک انتہا پسندانہ تحریک تھی۔

دوسری تحریک سرسید کی مرہون منت ہے۔ وہ بھی مسلمانوں کے زوال کا سبب اسلام سے دور ہو جانے کو قرار دیتے ہیں مگر وہ اس منزل پر بہت دور کے راستے سے پہنچے ہیں۔ انہوں نے دیکھا کہ مسلمان انگریزوں کے غلام ہو چکے ہیں اور یہ بھی دیکھا کہ انگریز ان وحشی اقوام سے بہت مختلف ہیں جو تاریخ کے قدیم ادوار میں مہذب قوموں کو تباہ و برباد کرتی رہی ہیں۔ چنانچہ ان کے غلبے کے اسباب اور نتائج بھی وحشی اقوام کے غلبے سے مختلف ہیں۔ انہوں

نے تقابلی طور پر غور کیا کہ مسلمانوں کے دورِ عروج اور انگریزوں کے دورِ اقتدار میں کسی حد تک مماثلت پائی جاتی ہے اور اس مماثلت کی مدد سے وہ ان نتائج پر پہنچے کہ مسلمانوں کا عروج اسلام کا نتیجہ تھا اور اسلام قوموں کے عروج و زوال کے ازلی و ابدی قانون اور اصولوں کا مجموعہ ہے۔ انگریزوں کی ترقی بھی دراصل انہی قوانین اور اصولوں پر چلنے کے سبب سے ہوئی ہے۔ مسلمانوں کے زوال کے اسباب بھی اسی منطق سے پیدا ہوئے۔ سرسید نے ان سب کا خلاصہ یہ نکالا کہ مسلمانوں کی ترقی کی صرف ایک ہی صورت ہے اور وہ یہ کہ وہ انگریزوں سے دوبارہ علم و حکمت حاصل کریں۔ جو کسی زمانے میں مغربی اقوام نے مسلمانوں سے حاصل کئے تھے۔ اس نقطۂ نظر کا آپ دیوبند تحریک کے نقطۂ نظر سے مقابلہ کیجئے تو آپ کو اندازہ ہوگا کہ یہ دونوں خیال ایک دوسرے کی طرف سے پیٹھ موڑے دو سروں پر کھڑے ہیں۔ چنانچہ جب سرسید یہ کہتے ہیں کہ اسلام ہی مسلمانوں کے دکھ درد کا مداوا ہے تو ان کا مقصد مروجہ اسلام نہیں ہوتا بلکہ وہ اسلام ہے جسے ان کے نقطۂ نظر سے مغربی اقوام نے عربوں سے حاصل کیا اور پھر ترقی دے کر اتنا بلند کیا کہ خود مسلمان اسے پہچاننے سے قاصر ہو گئے۔ چنانچہ سرسید نے اپنی تحریک کو دو بنیادوں پر قائم کیا۔ ایک کا تعلق خیال اور نظریوں سے تھا اور دوسری کا عملی ضرورتوں سے۔ موخر الذکر سے ان کا تعلیمی منصوبہ اور معاشرتی اصلاحات کا پروگرام پیدا ہوا اور اول الذکر سے قرآن کی "تفسیر جدید" وجود میں آئی۔ پہلے نظریاتی پہلو کو دیکھئے۔

سرسید کی تفسیر کا سب سے پہلا اصول 'عقل' ہے۔ اسی عقل سے افادہ کا اصول برآمد ہوتا ہے۔ سرسید کے نزدیک اسلام کا ہر عقیدہ عقل کے مطابق ہے۔ چنانچہ ذات باری کے اثبات سے لے کر حشر و نشر تک وہ سارے مسائل کو

اسی میزانِ عقل پر تولتے ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ مذہب کی جو بات عقل پر پوری نہ اترے وہ رد کر دینے کے قابل ہے۔ اسی لئے وہ عقیدوں سے متعلق ہر بات کی عقلی تاویل کرتے ہیں۔ خدا اُن کے نزدیک علتِ اولیٰ ہے۔ ملائکہ انسان اور کائنات کی وہ باطنی قوتیں ہیں جنہیں خدا نے انسان کا تابع بنایا ہے۔ اس کے برعکس شیطان وہ قوت ہے جو انسان کے تابع نہیں ہے اور جسے تابع بنانا انسان کا پہلا فرض ہے۔ مغربی فکر میں یہ نظریات مارٹن لوتھر کے زیرِ اثر داخل ہوئے۔ عقل اور افادہ کے اصول بیکن سے مستعار ملے۔

عقائد کے بعد یہی اصول اخلاق و آداب پر عائد ہوتے ہیں جن کے مجموعے سے معاشرت پیدا ہوتی ہے۔ بہترین اخلاق وہ ہے جو عقل کے مطابق ہو اور جس سے نہ صرف عمل کرنے والے کو فائدہ پہنچے بلکہ دوسرے لوگوں کو بھی فائدہ پہنچے۔ معاشرے کے وہ تمام رسوم و رواج جو اس کسوٹی پر پورے نہ اتریں بیکار، لغو اور بے عقلی یا جہالت کے سبب پیدا ہوئے ہیں۔ اس لئے انہیں فوراً ترک کر دینا چاہیئے۔ مولانا حالی نے اسی نظریہ کو ادب پر منطبق کیا اور ادب و شاعری کے بارے میں یہ نظریہ بنایا کہ اس سے انفرادی اور اجتماعی طور پر انسانوں کو فائدہ پہنچنا چاہیئے۔ بہترین ادب بھی وہی ہے جو عقل کے مطابق ہو اور مفید ہو۔ سرسید نے عقل اور افادہ کے اس اصول کو اسلام کی تاریخ پر پھیلا دیا اور قرآن، احادیث اور دوسرے مذہبی علوم سے اپنے خیالات کی تائید میں اقوال و اذکار ڈھونڈ کر ایک نئے علم کلام کی بنیاد رکھی۔

اب سرسید تحریک کے عملی پہلو کو دیکھئے۔ اس میں بنیادی طور پر دو چیزیں شامل تھیں، ایک تعلیمی منصوبہ اور دوسرا معاشرتی اصلاحات کا پروگرام۔ جیسا کہ میں نے اس سے پہلے کہا ہے سرسید کے نزدیک مسلمانوں کی ترقی کا واحد ذریعہ یہ تھا کہ وہ انگریزوں کے لائے ہوئے علوم و فنون سیکھیں اور اس بات کی تلقین وہ اس لئے کرتے تھے کہ

یہی علوم و فنون ہیں جو پہلے مغربی اقوام نے مسلمانوں سے سیکھے تھے۔ ہم انہیں بھول گئے اور خرافات میں مبتلا ہو گئے۔ انگریزوں نے ان سے فائدہ اٹھایا اور ترقی دے کر خود ترقی حاصل کی۔ لیکن ساتھ ساتھ سرسید کو اس بات کا احساس تھا کہ مسلمان انگریزوں سے بدظن ہیں اور انگریز بھی مسلمانوں کو اپنا دوست تصور نہیں کرتے بلکہ انہیں باغی خیال کرتے ہیں۔ سرسید نے نہایت جرأت سے انگریزوں اور مسلمانوں کے درمیان بدظنی اور منافرت کی اس خلیج کو پاٹنے کی کوشش کی۔ انہوں نے رسالہ "اسبابِ بغاوتِ ہند" لکھ کر ثابت کیا کہ غدر کا ہنگامہ انگریزوں کی اپنی بے تدبیری کا نتیجہ تھا اور چند شورہ پشت لوگوں کی سزا پوری قوم کو نہیں ملنی چاہیئے۔ دوسری طرف انہوں نے مسلمانوں کو اس امر کا قائل کرنے کی کوشش کی کہ انگریز ایک نہایت امن پرور قوم ہے اور تمام انسانوں کو جمہوری نظام کے ذریعے مساوی حقوق دینے کی قائل ہے۔ اس لئے ہمیں ایسی اعلیٰ ظرف قوم کے زیرِ نگرانی ترقی کے زینے طے کرنے میں تاخیر سے کام نہیں لینا چاہیئے۔

ترقی کا پہلا زینہ انگریزی تعلیم کا حاصل کرنا تھا۔ انگریزی تعلیم حاصل کرنے کے دو فائدے تھے۔ ایک یہ کہ انگریزی تعلیم یافتہ مسلمان سرکاری ملازمتیں حاصل کر سکیں گے اور دوسرا یہ کہ انگریزی تعلیم یافتہ مسلمان سائنس سیکھ سکیں گے۔ سرسید نے کہا کہ علی گڑھ مدرسہ کے قیام کا مطلب یہ ہے کہ "ایک ہاتھ میں قرآن، دوسرے پر سائنس اور سر پر لا الٰہ الا اللہ کا تاج"۔

معاشرتی اصلاحات کا کام عقل اور افادہ کے اصول پر شروع کیا گیا۔ شادی بیاہ کی رسوم فضول ہیں۔ ان سے کوئی فائدہ نہیں۔ تیوہار منانا فضول بات ہے۔ عید پر سوئیاں نہیں بننی چاہئیں۔ شب برات کا حلوا غیر اسلامی چیز ہے۔ صرف یہی نہیں بلکہ سرسید نے یہ بھی دکھانے کی کوشش کی کہ اسلام جن ظاہری اعمال کو برتنے

کی تعلیم دیتا ہے وہ سب بھی عقلی اور افادی ہیں یہاں تک کہ عبادات بھی۔ وضو سے جسم کی صفائی رہتی ہے۔ روزہ سے آدمی کی صحت اچھی رہتی ہے۔ نماز تنظیم قائم کرتی ہے اور آپس کے میل جول کا ذریعہ ہے۔

معاشرتی اصلاح کا سب سے خطرناک پہلو یہ تھا کہ سرسید کو انگریزوں کی رہن سہن کے سارے طریقے عقلی اور افادی معلوم ہوتے تھے اور وہ انہیں مسلمانوں کی رہن سہن کے مقابلے میں زیادہ بہتر پاتے تھے۔ چنانچہ انہوں نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی کہ نہ صرف انگریزی علوم و فنون اور انگریزی سائنس ہی بلکہ انگریزوں کا انداز نشست و برخاست بھی 'اسلامی' چیز ہے۔ کوٹ پتلون پہننا اسلامی طریقہ قرار پایا۔ چھری کانٹے سے کھانا اسلامی ٹھہرا۔ گردن مروڑی مرغی کھانا اسلامی اعتبار سے جائز ہوا۔ سرسید کی سیاست کو صرف ایک جملہ میں بیان کیا جاسکتا ہے ——— "ملکہ معظمہ کی جمہوریت نواز اور امن پسند حکومت کے پرچم تلے ترقی کے راستے پر چلنے کی آزادی۔"

سرسید کے ساتھیوں میں مختلف الخیال لوگ شامل تھے۔ کچھ لوگ ان کے مذہبی عقائد کے خلاف تھے مگر معاشرتی اصلاح کے موافق تھے۔ کچھ تعلیمی منصوبے کے حامی تھے مگر باقی چیزوں کو تسلیم نہ کرتے تھے۔ بعض کہتے تھے کہ دنیاوی علوم تو جدید سکھائے جائیں مگر دینی علوم قدیم ہی رہنے چاہئیں۔ مولانا شبلی بھی اسی موخر الذکر خیال کے گروہ میں شامل تھے۔ پہلے وہ سرسید کے ساتھ اسی خیال کی بنا پر شریک ہوئے مگر کچھ دنوں میں اس نتیجے پر پہونچ گئے کہ انگریزی تعلیم سے وہ نتائج مرتب نہیں ہورہے ہیں جن کی قوم کو توقع تھی۔ اس نے سرسید تحریک سے کٹ کر خود ایک تحریک کے بانی بن گئے اور ندوہ کی بنیاد ڈالی۔ شبلی کٹر قسم کے مسلمان تھے مگر جدید حالات کے پیش نظر ہندو مسلم اتحاد اور

قومی تحریک کے صد درجہ قائل تھے۔ ان کے نزدیک انگریزوں سے نجات حاصل کرنے کا واحد طریقہ یہ تھا کہ قومی تحریک کو ترقی دی جائے اور مسلمان اس سے الگ تھلگ نہ رہیں۔ اسی بنا پر وہ 'مسلم لیگ' کے مخالف تھے۔ لیکن مسلمانوں اور ہندوؤں کا کوئی پائدار اتحاد اس وقت تک ممکن نہیں تھا جب تک دونوں قوموں کو بنیادی طور پر ایک دوسرے کے قریب نہ لایا جائے اور مذہب و ملت کی شدید تفریق و امتیاز میں 'یگانگت' نہ پیدا کی جائے۔ یہ کام شبلی کے معنوی فرزند مولانا ابوالکلام آزاد نے انجام دیا۔

مولانا ابوالکلام آزاد نے بھی سرسید کی طرح اسلام کو از سر نو سمجھنے سمجھانے کا طریقہ اختیار کیا۔ ان کے خیالات کی بنیاد کا خلاصہ یہ ہے کہ دنیا کے تمام مذاہب سچے ہیں۔ ان کی بنیادی تعلیمات ایک ہیں۔ وہ سب انسانوں کو خیر کی تعلیم دیتے ہیں اور شر سے باز رکھتے ہیں۔ خیر و شر کے اصول بھی تمام مذاہب میں مشترک ہیں۔ چنانچہ ان تمام مشترک باتوں کی بناء پر ہم ایک ایسے سچے مذہب کو ڈھونڈ سکتے ہیں جو حالات حاضرہ کے مطابق بھی ہو اور جسے ہم عقل و دلیل کی روشنی میں اختیار کرکے ترقی بھی کرسکیں۔ مولانا آزاد کے نزدیک وہ سچا مذہب اسلام ہے کیونکہ اسلام عقل کے مطابق ہے اور اسلام کے اصول تمام انسانوں کے لئے یکساں طور پر فائدہ بخش ہیں۔ اسلام کو ایک سچا مذہب اور جدید ضروریات کے مطابق ثابت کرنے کے لئے مولانا نے اسلام کا تقابل دوسرے مذاہب سے کیا اور بتایا کہ دوسرے مذاہب سچے اور بنیادی طور پر ایک ہونے کے باوجود مقامی اور وقتی ہیں۔ ان کا غالب حصہ ایسے احکامات پر مشتمل ہے جو کسی خاص قوم کے مزاج سے خاص موافقت رکھتے ہیں مثلاً عیسائیت صرف بنی اسرائیل کے لئے ہے۔ ویدانت صرف اونچی ذات کے ہندوؤں کے لئے ہے۔ انہوں نے یہ بھی

ثابت کیا کہ عیسائیت اور دیانت وغیرہ کے اصول بدلتے ہوئے زمانے کا ساتھ
نہیں دے سکتے۔ اس کے برعکس اسلام کا خطاب تمام انسانوں سے ہے اور اس
کے اصول ابدی حیثیت رکھتے ہیں۔ گویا اسلام تمام مذاہب کا جامع بھی ہے
اور ان کی کمزوریوں کو رفع بھی کرتا ہے۔ اس دعوے کو ثابت کرنے کے لئے انہوں
نے اسلام کے اصل اصول متعین کرنے کی کوشش کی۔ انہوں نے بتایا کہ اسلامی
تعلیمات کے دو رخ ہیں۔ مکانی اعتبار سے بھی اور زمانی اعتبار سے بھی۔ مکانی
اعتبار سے وہ تعلیمات ہیں جو صرف عربوں کے لئے تھیں اور دوسرے وہ تعلیمات
جو تمام دنیا کے انسانوں کے لئے تھیں۔ زمانی اعتبار سے ایک تو وہ احکام تھے
جو عہد رسالت کے لئے تھے اور دوسرے وہ احکام جو ابد تک کے لئے تھے۔ ان
بنیادی باتوں کے علاوہ مولانا اس سچے مذہب کی سیاست بھی متعین کرنے کی
کوشش کرتے ہیں۔ یہ سیاست بھی حالات حاضرہ کے عین مطابق ہے۔ پہلا
اصول یہ ہے کہ حاکم جابر کے خلاف جہاد باللسان اور جہاد بالعمل۔ دوسرا
اصول یہ ہے کہ حاکم جابر کے خلاف محکوموں کا اتحاد خواہ وہ جزوی امور میں
ایک دوسرے سے اختلاف خیال و اختلاف عمل رکھتے ہوں۔ پہلے اصول کے
تحت وہ اسلامی تعلیمات میں حق گوئی، بیباکی، اعلان کلمۂ حق، جہور، شجاعت
وغیرہ کو بیان کرتے ہیں اور حسین کو اسلام کا نمونہ قرار دیتے ہیں۔ دوسرے
اصول کے تحت وہ ہندو مسلم اتحاد پر زور دیتے ہیں۔ ان کے نزدیک اسلام
ایک جمہوری مذہب ہے جو مظلوم انسانوں کی حمایت کے لئے آیا۔ اس کی تاریخ
آدم سے شروع ہوتی ہے اور رسول کریمؐ پر تکمیل پاتی ہے۔ وہ نمرود، فرعون
اور شداد کو کفر و طاغوت کا مظہر اور حضرت ابراہیمؑ، حضرت موسیٰ وغیرہ کو اسلام
اور ایمان کا مظہر قرار دیتے ہیں۔ اور اس طرح یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ انگریزوں کی

طاغوتی حکومت کے سامنے مظلوم انسانوں کی جدوجہد جس میں مسلمان اور ہندو
دونوں شامل ہیں، اسلامی جہاد کی حیثیت رکھتی ہے۔

پین اسلامزم کے بانی جمال الدین افغانی ہندوستان میں دو سال
قیام کر چکے تھے۔ ابوالکلام آزاد کے افکار پر ان کا اثر بھی نمایاں ہے۔ جمال
الدین افغانی اسلام کی لازمی شرط غلبہ اور اقتدار (استخلاف فی الارض) کو قرار
دیتے ہیں۔ اس کی منطق یہ ہے کہ مسلمان اسلام پر عمل کر کے دنیا کے حاکم بن
گئے۔ پھر یہ کیسے ممکن ہے کہ وہی مسلمان انہی احکام پر عمل کریں اور حکومت و
اقتدار ان کے ہاتھ میں نہ ہو۔ علامہ مشرقی نے اپنے نظریے کی ابتدا اسی خیال
سے کی اور پھر تمام اسلامی عقائد و عبادات کی تشریح اسی نقطۂ نظر سے کی۔
وہ اسلام کو آمریت کی شکل قرار دیتے ہیں۔ تذکرہ ۱۹۲۴ء میں شائع ہوا اور
خود علامہ مشرقی کے قول کے مطابق ہٹلر کے باقاعدہ مطالعے میں رہا۔ علامہ
نے نماز، روزہ، حج سب کو فوجی تربیت قرار دیا اور اطاعت امیر کو اسلام
کا اصل اصول بتایا۔

اب سرسید سے لے کر علامہ مشرقی تک اسلام کو ایک نظر میں دیکھئے
کہ کس طرح ایک ہی درخت کی مختلف شاخیں ہیں۔ علامہ اقبال ان تمام
شاخوں سے رنگا رنگ پھول توڑ کر ان کا ایک گلدستہ تیار کرتے ہیں اور ان
کے کلام سے اسلام کی ان رنگا رنگ تشریحات کی صف بندی ہو جاتی
ہے۔ داغ کے رنگ کی غزل چھوڑ کر جب وہ نظمیہ شاعری کی طرف آئے تو
ان پر قومی خیالات کا غلبہ تھا۔ "نیا شوالہ" کی بنیادی قدریں وہی ہیں جو ابوالکلام
کے سچے مذہب کی ہیں۔ اس کے بعد وہ اسلام کی طرف بڑھنے لگے۔ ان کے
فکری مسائل کی اولین شکل سیدھی سادی ہے۔ "مسلمان کی ملک بادشاہت

کر رہے تھے۔ آج غلام ہیں، افسوس اس کا کوئی حل نہیں'۔ حالی کی طرح اور ان کے زیر اثر اقبال اس پر خوب روتے رلاتے ہیں۔ اس کے بعد وہ سرسید کی طرح اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ تلوار کا زمانہ گیا، اور مسلمان طاقت کے ذریعے مغربی اقوام کا مقابلہ نہیں کر سکتے۔ اس لئے اب اگر مسلمانوں کی ترقی کی کوئی صورت ہے تو وہ صرف علمی اور فکری میدانوں میں ہے۔ یہاں اقبال یہ بھول گئے کہ علمی و فکری ترقی کلچر اور اس کے تصور حقیقت سے الگ کوئی چیز نہیں ہے۔ جب تک ان میدانوں میں پالا نہ مارا جائے علمی و فکری منزلیں کبھی سر نہیں کی جا سکتیں۔ یہاں اقبال نے علمی اور فکری مسائل کو کلچر سے الگ کر کے سمجھنے کی کوشش کی اور یہ ان کی بنیادی غلطی تھی۔ جب وہ یہ کہتے ہیں کہ

ہو چکا اسلام کی شان جلالی کا ظہور
ہے مگر باقی ابھی شان جمالی کا ظہور

تو یہی فکری غلطی کرتے ہیں۔

'شکوہ' کا بنیادی خیال بھی یہی ہے کہ مسلمان، اسلام پر چلنے کے باوجود حکومت سے کیوں محروم ہو گئے اور انگریز غیر مسلم ہونے کے باوجود حاکم کیسے بن گئے۔

رحمتیں ہیں تری اغیار کے کاشانوں پر
برق گرتی ہے تو بے چارے مسلمانوں پر

'جواب شکوہ' میں وہ سرسید کی طرح اس نتیجے پر پہنچ جاتے ہیں کہ انگریزوں کی ترقی کا سبب یہ ہے کہ وہ اسلامی اصولوں پر عمل پیرا ہیں اور مسلمانوں کے زوال کا سبب یہ ہے کہ وہ اسلامی اصولوں کو چھوڑ بیٹھے ہیں۔

ع   مسلم آئیں ہوا کافر تو ملے حور و قصور

'خضر راہ' میں ان کی یہی فکری کشمکش بہت تفصیل سے موجود ہے۔ دیکھنے کی

چیز یہ ہے کہ وہ انقلاب روس کو بہت دلچسپی سے دیکھ رہے ہیں ؎

اے کہ تجھ کو کھا گیا سرمایہ دار حیلہ گر
شاخ آہو پر رہی صدیوں تلک تیری برات
دیو استبداد جمہوری قبا میں پائے کوب
تو سمجھتا ہے کہ آزادی کی ہے نیلم پری

جمال الدین افغانی کے اثر سے پین اسلامزم بھی ان کے گلدستۂ فکر میں موجود ہے ؎

ایک ہوں مسلم حرم کی پاسبانی کے لئے
نیل کے ساحل سے لے کر تابخاک کاشغر

اور یہیں سے اقبال کے ہاں وطنیت کی مخالفت کا دھارا پھوٹتا ہے۔ لیکن اب سوال یہ ہے کہ انگریزوں کی غلامی اور ہندوؤں کے اکثریتی غلبے سے تحفظ کس طرح ہو۔ جمہوریت کے اصول کو تسلیم کیا جائے تو ہندوؤں کی اکثریت بہر حال غالب رہے گی۔ لہذا علامہ مشرقی کی طرح جمہوریت سے گریز اور آمریت کی حمایت۔ عزیز احمد نے لکھا ہے کہ 'قوت پرستی اقبال کی ایک شخصی کمزوری تھی' لیکن میرے نزدیک اس کا تعلق اقبال کی شخصیت سے نہیں ہے۔ یہ خالص نظریاتی چیز ہے جو حالات کے ساتھ ساتھ نشوونما ہوئی اور پروان چڑھی۔ ہم دیکھتے ہیں کہ 'اسرار خودی' میں اقبال قوت و حیات کے پیغمبر نطشے کے بہت قریب ہو جاتے ہیں۔ اقبال کے نزدیک اسلام کی روح 'خودی' ہے — انفرادی خودی اور اجتماعی خودی۔ جس فرد کی خودی جتنی مستحکم ہوگی اسی قدر وہ دوسرے افراد سے ممتاز ہوگا۔ اسی طرح جس قوم کی خودی سب سے بلند ہوگی، وہ سب پر غالب رہے گی۔ چنانچہ اقبال نے اسلامی عقائد

اخلاق اور عبادات کی تشریح اسی زاویے سے کی ہے۔ دراصل یہ ایک جدید مابعد الطبیعات کا آغاز ہے۔ اقبال کے نزدیک کائنات ایک جوہر فردہ سے پیدا ہوئی ہے اور وہی جوہر فردہ خدا ہے۔ یہ جوہر ہر موجود شے کی اصل ہے۔ جس شے میں یہ جوہر جتنا قوی ہوتا ہے اتنی ہی وہ شے دوسری اشیاء پر غلبہ رکھتی ہے۔ مثلاً ہمالیہ پہاڑ کی خودی بہت مضبوط ہے اسی لئے وہ سب سے بلند ہے اور صدیوں سے قائم و دائم ہے۔ چنانچہ اقبال مسلمانوں کو بھی ہمالیہ پہاڑ کی طرح بنانا چاہتے ہیں۔ سرسید اور علامہ مشرقی کی طرح اب وہ بھی نماز، روزہ، حج وغیرہ کی تشریح اپنے اسی زاویے سے کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک یہ سب عبادات خودی کو مضبوط بنانے کا ذریعہ ہیں۔ یہ جدید مابعد الطبیعات کچھ مبہم ضرور ہے لیکن ہے دراصل یہ بھی خالص عقلی چیز۔ سرسید کی 'علت اولیٰ' کی طرح 'جوہر فردہ' بھی ایک ایسی چیز ہے جسے منطق سے ثابت کیا جا سکتا ہے۔ سرسید کے زمانے میں ارادہ کا مطلب تھا ہر وہ کام جس سے مسلمانوں کی مالی حالت ٹھیک ہو سکے۔ اقبال کے نزدیک ارادہ کا مطلب ہے ہر وہ کام جس سے مسلمان دوسروں پر غلبہ پا سکیں۔ اقبال کا نظریۂ فن بھی یہیں سے پیدا ہوتا ہے ؎

ہے شعرِ عجم گرچہ طربناک و دل آویز
اس شعر سے ہوتی نہیں شمشیرِ خودی تیز

آخری دور میں اقبال نطشے کے بجائے برگساں کی طرف زیادہ مائل تھے۔ برگساں کے فلسفۂ زمان و مکاں، فلسفۂ امکانات اور وجدانیت نے ان پر گہرا اثر ڈالا تھا۔ برگساں نطشے کے مقابلے میں کم جلالی اور زیادہ جمالی ہے اور یہ جرمن اور فرانسیسی قوم کے مزاج کا فرق ہے۔ برگساں کی وجدانیت پرستی میں اقبال کو روحانیت نظر آئی۔ یہی وہ مقام ہے جہاں سے وہ نطشے سے اخذ کردہ نظریۂ خودی یا نظریۂ شخصیت میں برگساں کے نظریۂ شخصیت و وجدانیت کا پیوند لگانے

کی کوشش کرتے ہیں اور آخر وقت تک اسے ایک دوسرے میں حل اور جذب کرنے میں کامیاب نہیں ہوتے۔ یہی وجہ ہے کہ اقبال کے مخالف کو ان کا نظریۂ خودی، جارحیت، قوت پرستی اور استبداد وغیرہ پر مبنی نظر آتا ہے اور موافق کو اس میں انسانی اور جمالیاتی قدریں نظر آتی ہیں۔ مزے کی بات یہ ہے کہ اقبال پرست دونوں عناصر کو بیک وقت 'اسلامی عناصر' ثابت کرتے ہیں۔

اقبال کے انتقال کے دو سال بعد اردو کا ایک رسالہ 'طلوعِ اسلام' کے نام سے نکلا جس کے سرورق پر اقبال کی تصویر ہوتی تھی اور ساتھ ہی یہ عبارت بھی لکھی ہوتی تھی ــــــ بیادگار علامہ اقبال۔ رسالے کے اجراء کا مقصد اقبال کے خیالات و افکار کو عام کرنا تھا اور رسالے کے مدیر غلام احمد پرویز نام کے ایک صاحب تھے۔ پاکستان کے بعد علامہ اقبال کی تصویر اور بیادگار علامہ اقبال کے الفاظ غائب ہو گئے اور رسالے کے مدیر محترم خود حضرت علامہ اقبال کی طرح ایک صاحبِ دبستان شخصیت بن گئے۔ ان کا اسلام اقبال کے آخری دور کی 'برگسانیت' پر مبنی ہے اور براہ راست وہیں سے فیض حاصل کرتا ہے۔

پرویز کی اصل پریشانی وہی ہے جو سرسید، ابوالکلام آزاد، علامہ مشرقی اور اقبال کو رہ چکی ہے کہ مسلمان قرونِ اولیٰ کے مسلمانوں کی طرح دنیا کے حاکم کیوں نہیں ہیں۔ پرویز سے پہلے اس فکر کے اماموں کی اصل توجہ 'قومی' اسلام کی طرف تھی۔ پرویز کی توجہ بین الاقوامی اسلام کی طرف ہے۔ یہ آزادی کے بعد کے حالات کا نتیجہ ہے۔ سرسید کو رنج تھا کہ ہم مسلمان ہو کر غلام کیوں ہو گئے اور ہماری حالت اتنی پست کیوں ہے۔ پرویز کو افسوس ہے کہ اسلام پہلے کی طرح بین الاقوامی قوت کیوں نہیں ہے۔ غالباً اس نظریے کی وجہ یہ ہے کہ ذی قوت تو

آزادی کے بعد حاصل ہو گئی۔ پرویز نے اقبال کے آخری دور کی برگسانیت اور سوشلزم
کی طرف رغبت کو آگے بڑھایا ہے۔ اقبال نے اسے اشتراکی روس کے سوشلزم سے
ممیز کیا تھا اور "اسلامی سوشلزم" کا نام دیا تھا۔ پھر بھی اقبال کا خیال تھا کہ
معاشرتی و معاشی اور سیاسی اعتبار سے روس کا تجربہ اسلام کے بہت قریب ہے۔
اس نظریہ کی غلطی صرف یہ ہے کہ اس نے خدا اور خدا کی اخلاقیات کو اپنی مملکت
سے خارج کر دیا ہے۔ اقبال کہتے ہیں کہ اس وقت اسلام کی تبلیغ کے لئے بہترین
سرزمین روس ہے۔ یہیں سے پرویز نے 'نظام ربوبیت' کا تخیل اخذ کیا۔

پہلے ہم پرویز صاحب کی پیش کردہ مابعد الطبیعیات کو دیکھیں گے۔ ہم سب
ایک مسلسل تغیر سے گزر رہے ہیں۔ آپ وہ جگہ جہاں ہم کھڑے ہیں۔ پورا
ماحول، کرۂ ارض، پوری کائنات' صرف خارجی طور پر ہی نہیں بلکہ داخلی طور پر
بھی۔ مثلاً فرد کا جسم مختلف خلیات کا مرکب ہے۔ یہ خلیات مسلسل پیدا ہوتے اور
فنا ہوتے رہتے ہیں۔ یہاں تک کہ ایک مخصوص مدت کے بعد پہلے خلیات مٹ
کر بالکل نئے خلیات وجود میں آ کر ان کی جگہ لے لیتے ہیں اور ہمارا موجودہ وجود
سابقہ وجود سے بالکل مختلف ہو جاتا ہے۔ یہ مسلسل تغیر ہے۔ لیکن اس تغیر میں
ہم ایک عجیب عمل کا مطالعہ کرتے ہیں۔ ایک فرد کا موجودہ وجود سابقہ وجود سے
مختلف ہو چکا ہے۔ اتنا مختلف کہ اگر اسے 'دوسرا' وجود کہا جائے تو بجا ہوگا۔
مگر اس میں کوئی چیز ہے جو کہتی ہے کہ میں وہی ہوں جو کبھی بچہ تھا۔ پھر نوجوان
ہوا۔ پھر مرحلۂ شباب سے گزرا اور اب بوڑھا ہوں۔ سوال یہ ہے کہ یہ 'میں' کیا
ہے؟ یہی برگساں کا نظریۂ شخصیت ہے۔ لا محدود تغیر میں ایک چیز ہے جو نہیں
بدلتی ـــــ 'شخصیت' میں 'انا'۔ خدا ایک 'لا متناہی یا آفاقی انا' ہے۔ وہ انائے
مطلق ہے۔ کائنات کی ساری اشیاء کی 'انا' اضافی ہے۔ لیکن ساری اشیاء

اسی سے ظہور میں آئی ہیں۔ اس کے بعد جو کچھ ہے تغیر ہے۔ مرورِ ایام ہے۔ زمانہ ہے۔
لیکن زمانہ خارجی حقیقت نہیں ہے بلکہ داخلی۔ یہ 'انا' کے اس احساس کا نام ہے
کہ کائنات کی ہر چیز تغیر کے عمل سے گزر رہی ہے۔ پرویز 'برگسانی روحانیت'
کو اسلام پر منطبق کرتے ہیں لیکن یہ روحانیت در اصل مادیت ہی سے پیدا ہوتی ہے۔
جس طرح توانائی مادہ کی ایک ارتقائی شکل ہے بالکل اسی طرح اس کا عمل
ارتقا ہوا ہے۔ اس طرح یہ روحانیت بھی عقلی چیز ہے۔ گو یہ عقل زیادہ نازک قسم
کی ہے اور محسوس عقل کی طرح صرف معاش سے واسطہ نہیں رکھتی اور صرف
منطق کی پیروی نہیں کرتی۔ اسی عقل کا نام 'وجدان' ہے۔ کائنات کا قانونِ تغیر
جب اپنے آپ کو اس وجدان پر خود بخود ظاہر کرتا ہے تو اس کی ارفع ترین شکل 'وحی'
ہے۔ اس کے بعد الہام، انکشافات و ایجادات وغیرہ کا درجہ آتا ہے اور یہ سب کچھ فرد
کی انفرادی صلاحیتوں کے مطابق ہوتے ہیں۔ اس طرح اب یہ مذہب مکمل ہو
جاتا ہے۔ خدا، انائے مطلق۔ مخلوقات، انائے اضافی کی مختلف صورتیں۔ پھر یہ
'انائیں' داخلی طور پر تغیر کا احساس کرتی ہیں۔ جو ایک قانون کے تحت حرکت کرتا
ہے۔ اس قانون کی مکمل شکل وحی ہے۔ وحی کا مقصد، تغیر کے قانون سے ہم
آہنگی ہے تاکہ تمام اضافی 'انائیں' اپنے امکانات کو کسی روک ٹوک کے بغیر
پورا کر سکیں۔

پرویز اسلامی عبادات، اسلامی اخلاق، اسلامی نظامِ معاشرت سب کی
تشریح اسی زاویے سے کرتے ہیں اور ان کا عقیدہ ہے کہ مذہب اسلام کا یہ نیا
روپ ایسا ہے جسے وہ دنیا کے سامنے فخر سے پیش کر سکتے ہیں۔ صرف یہی نہیں
ان کو یقین ہے کہ اگر ایسا ہوا تو مغربی دنیا جوق در جوق اس مذہب کی طرف
ٹوٹ پڑے گی۔

نظام ربوبیت پرویز کی برگسانی روحانیت کا خارجی رُخ ہے۔ نظام ربوبیت کا بنیادی نکتہ یہ ہے کہ ہر 'انا' کو اپنے امکانات کے بلند ترین مقامات پر پہنچنے کی آسانیاں حاصل ہونی چاہئیں۔ لیکن انا کی تکمیل میں مادی رکاوٹیں حائل ہیں — بھوک، پیاس، افلاس وغیرہ۔ نظام ربوبیت ان مادی رکاوٹوں کو دور کرتا ہے۔ ان مادی رکاوٹوں میں معاش کو بنیادی حیثیت حاصل ہے۔ چنانچہ نظام ربوبیت اشتراکیت سے مختلف ایک نظام ہے جو خدا کے اثبات پر قائم ہے۔ اس نظام کا منتہائے کمال یہ ہے کہ فرد بنیادی طور پر آسودہ ہو اور پھر آسودگی کے شکر کے طور پر 'اِلٰہِ مطلق' کے سامنے سجدہ ریز ہو جس نے تغیر کے قانون کو قائم کیا۔ اور پھر اس کی شرح وحی کی صورت میں اپنے آپ کی۔ یہ انسان کی تکمیل کا مقام ہے اور پرویز کے نزدیک 'صلوٰۃ' اس کا ایک عمل ہے۔ چنانچہ 'نظام ربوبیت' کا نام 'نظام صلوٰۃ' بھی ہے۔

اسلام کو عقل کے تقاضوں اور موجودہ زمانے کے رجحانات کے پیش نظر ڈھالنے کی کوشش میں پرویز نے محسوس کیا کہ یہاں بھی سنت رسول مانع ہے۔ اس کا حل انہوں نے یہ نکالا کہ صرف قرآن سے روشنی حاصل کرنے کا عمل شروع کیا اور خدا کے پیغمبر کے نظام فکر وعمل کو انہی مابعد الطبعیات سے خارج کر کے قرآن کو سنت سے الگ کر کے قبول کر لیا۔ اس طرح پرویز کو 'اجتہاد' کی وہ آزادی مل گئی جسے سنت رسول روکتی تھی۔ اب تک مسلمانوں نے یہ سمجھا تھا کہ قرآن اور سنت لازم و ملزوم کی حیثیت رکھتے ہیں اور دونوں سے بیک وقت فائدہ اٹھا کر روح مذہب کو جدید تقاضوں کے مطابق بروئے کار لایا جا سکتا ہے۔ پرویز نے اسے رد کر دیا۔ برصغیر پاک و ہند کی اسلامی تاریخ میں سنت کو اس طور پر پہلی بار نظر انداز کرنے کی کوشش کی گئی۔

اگر دیکھا جائے تو سنت رسول اللہ کو لغوی معنی میں قبول کرنے کے بجائے اگر اس کی روح کو قبول کیا جائے تو آج بھی وہ جدید ذہنی و مادی تقاضوں کو اسی طرح آسودہ کرنے کی اہل ہے جتنی اپنے دور میں تھی۔ اس بات کی وضاحت کیلئے ایک سامنے کی مثال لیجئے۔ تلوار سے میدان جنگ میں جہاد کرنا سنت ہے۔ لیکن آج تلوار سے جہاد کرنا بذات خود ایک بے معنی فعل ہوگا۔ اس سنت کی روح یہ ہوئی کہ جیسے تلوار اس دور کا جدید ترین ہتھیار تھا، اسی طرح آج کے جدید ترین ہتھیار سے جہاد کرنا چاہئے۔ یہی سنت رسول ہے۔ مسلمانوں نے سنت رسول کو جس طرح قبول کرنا شروع کیا اس میں صرف ظاہری ٹیپ ٹاپ تو ضرور تھی لیکن وہ روح جو خود رسولؐ خدا کے عمل کے پیچھے کام کر رہی تھی غائب تھی۔ بہرحال جدید ذہن کے لئے نظام ربوبیت کے انداز فکر میں خاص کشش ہے لیکن پرویز کی مختلف تحریریں پڑھنے سے اندازہ ہوتا ہے کہ وہ اسلام کو مغربی تہذیب کے شانہ بشانہ چلانے کے خیال میں صرف اسلام کے صحیفے کو لے کر ساری تاریخ کو نظر انداز کر رہے ہیں۔ ان کی تحریروں سے یہ بھی اندازہ ہوتا ہے کہ وہ ذہنی طور پر مغربی مفکرین سے مرعوب ہیں۔ پرویز صاحب کی ساری فکر کا خلاصہ یہ ہے کہ انہوں نے وہاں سے اپنا کام شروع کیا جہاں سے اقبال نے اسے چھوڑا تھا۔

اسلام کی تفسیر جدید کے اس خاکے میں مولانا مودودی کی جگہ متعین کرنا بہت مشکل کام ہے۔ انہوں نے اپنے پیش روؤں اور معاصروں کے برعکس کسی ایک تصور پر اپنی عمارت کی بنیاد کھڑی نہیں کی۔ وہ نہ سرسید کی طرح عقلیت اور افادیت کے قائل ہیں۔ نہ اقبال کی طرح اسلام کو نظریۂ خودی کی تشریح سمجھتے ہیں۔ نہ غلام احمد پرویز کی طرح نظام ربوبیت کو قرآن کا مقصود و منتہا قرار دیتے

ہیں۔ ان کا نعرہ "خالص اسلام" ہے۔ خالص اسلام قرآن اور سنت پر مشتمل ہے
قرآن نظری ہے۔ سنت قرآن کی عملی تشکیل ہے۔ قرآن میں خدا نے جو کچھ کہا
تھا سنت میں رسول کریم نے اسے عملاً برت کر دکھایا۔ خلافت علیٰ منہاج النبوت
خدائی احکام اور رسول عمل پر مشتمل ایک نظام حکومت ہے جس کا تجربہ دنیا
قرون اولیٰ میں کر چکی ہے۔ دنیا اس کی برکات سے مستفید ہو چکی ہے۔ موجودہ دنیا
جن مسائل سے دوچار ہے ان کا کوئی حل دنیا کا کوئی انسان پیش نہیں کر سکتا۔
یہ خدائی حل کے محتاج ہیں۔ دنیا کو اپنے مسائل کے حل کے لئے خالص اسلام
کی طرف لوٹنا پڑے گا۔ سرمایہ داری ظالمانہ نظام ہے۔ اس کا بہترین حل یہ
ہے کہ اسلام کا قانونِ وراثت نافذ کیا جائے تاکہ پیسہ اور جائیداد ایک جگہ جمع
نہ ہونے پائیں۔ اشتراکیت ناقابلِ عمل ہے کیونکہ فردی ملکیت کو تسلیم نہیں
کرتی۔ فردی ملکیت کے مسئلے کو خالص اسلام کی روشنی میں حل کرنا چاہیے
یعنی ملکیت کا حق تو اسے ہو مگر زکوٰۃ اور خیرات کے ذریعے اس کی ملکیت میں
تصرف کیا جائے۔ جمہوریت کسی حد تک اسلامی چیز ہے۔ چاہیے کہ شوریٰ کا نظام
قائم کیا جائے مگر خلیفہ کو حق حاصل ہے کہ جب چاہے شوریٰ کے فیصلے کو مسترد
کر دے۔ انتخاب کا اصول اسلامی چیز ہے مگر انتخاب ایسے لوگوں کا کیا جائے
جو انتخاب کے لئے کھڑے نہ ہوں۔ مولانا اپنی تحریروں میں جا بجا عہد حاضر کے
مسائل کا جائزہ لیتے ہیں اور دنیا کے مروجہ نظاموں پر کڑی تنقید کرتے ہیں۔ ان
کی تنقید بیشتر برمحل اور درست ہوتی ہے لیکن جب وہ مروجہ نظاموں کو مسترد
کر کے ان کے مقابلے پر اپنا نظام پیش کرتے ہیں تو خیالات بہت سطحی اور ہلکے
نظر آتے ہیں۔ دنیا کے موجودہ مسائل کا حل خلافت علیٰ منہاج النبوت ہی مگر
خلافت علیٰ منہاج النبوت میں وہ کیا خرابی تھی جو اسے جاہلی نظام شہنشاہیت

کی طرف لے گئی۔ اسلام کا معاشی نظام سرمایہ داری اور اشتراکیت کے ظالمانہ
نظاموں سے بدرجہا بہتر سہی مگر وہ کیا اسباب تھے جو اس معاشی نظام کے قائم
ہونے میں حارج ہوئے؟ یا پھر قائم ہونے کے بعد اسے برقرار نہ رکھ سکے۔
شوریٰ اور انتخاب کا اسلامی طریقہ نظام حکومت کا بہترین طریقہ سہی مگر یہ
طریقہ پہلے دو خلفاء کے بعد اس بری طرح ناکام کیوں ہو گیا؟ اسلام انسان
کے سارے روحانی اور مادی تقاضوں کا جواب سہی مگر پھر قرآن و سنت کے
ہوتے جاہلیت مشرکانہ، جاہلیت راہبانہ اور جاہلیت خالصہ اسلام کی حدود
میں کیسے در آئے؟ ان سب سوالوں کا جواب مولانا مودودی کے نظام تصور
میں نہیں ملتا۔ یہاں مولانا مودودی کی تجزیاتی فکر اور تنقیدی نظر ناکام ہو
جاتی ہے اور وہ ایسی جذباتی باتیں کرنے لگتے ہیں جنہیں مسلمان صرف اس بناء پر
تسلیم کر سکتے ہیں کہ وہ مسلمان ہیں۔
مولانا مودودی اس حقیقت تک پہنچ جاتے ہیں کہ دنیا کے ہر نظام کی
بنیاد کسی نہ کسی مابعد الطبیعیاتی تصور پر قائم ہے۔ اس کے بعد وہ دنیا کے نظاموں
کے پیچھے کام کرنے والے مابعد الطبیعیاتی تصورات بیان کرتے ہیں اور ان کے
مقابلے پر اسلامی نظام کے پیچھے کام کرنے والی مابعد الطبیعیات پیش کرتے
ہیں ــــ خدا، فرشتے، رسول، جنت و دوزخ، حشر و نشر، وحی و الہام۔ مگر
ان تصورات پر یقین کیسے لایا جائے اور انہیں حق الیقین کے درجے تک کیسے
پہنچایا جائے۔ اس سوال سے ان کی طبیعت منغض ہو جاتی ہے۔ وہ کہتے ہیں
کہ مانو اور تصدیق کرو مگر ماننے اور تصدیق کرنے کے نفسیاتی محرکات پر غور
نہیں کرتے۔ ان کے نزدیک اس مابعد الطبیعیات کی تصدیق کا ہر طریقہ کسی
نہ کسی قسم کی جاہلیت کے تحت آتا ہے۔ چنانچہ تصوف ان کے نزدیک مردود ہے۔

مراقبے اور مجاہدے بیکار شے ہیں۔ صوفیاء کی ریاضتیں اور طریقے غیر اسلامی چیزیں ہیں۔

اسلام میں اجتہاد کی ضرورت کو وہ تسلیم کرتے ہیں مگر ہر اجتہاد قابل قبول نہیں۔ تجدید اور تجدد میں بڑا فرق ہے۔ تجدید اسلامی چیز ہے۔ تجدد غیر اسلامی۔ تجدید کے لئے قرآن اور سنت کی پیروی لازمی چیز ہے لیکن قرآن سے تو وہ لوگ بھی انکار نہیں کرتے جن پر مولانا مودودی تجدد کا الزام لگاتے ہیں۔ البتہ وہ قرآن کی تاویلیں ضرور کرتے ہیں۔ مولانا مودودی تاویل کو اصولاً تسلیم کرتے ہیں، مگر اہل تجدد کی تاویلات کا مضحکہ اڑاتے ہیں۔ بہت بڑی حد تک وہ تاویلات ہیں بھی اسی قابل۔ مگر مولانا مودودی جب ان کے مقابلے پر اپنی تجدید پیش کرتے ہیں تو اس میں سوائے تجدید کے سب کچھ ہوتا ہے۔ وہ غلامی کو تسلیم کرتے ہیں۔ عورتوں اور مردوں کے غیر مساوی حقوق کے قائل ہیں۔ تعدد ازدواج اور لونڈیوں سے تمتع کی حمایت کرتے ہیں۔ عورتوں اور مردوں کے جنسی مسائل کا حل ان کے نزدیک پردہ ہے۔ مولانا اس اعتبار سے نہ جدید ہیں نہ قدیم۔

مولانا مودودی زندگی کو ارتقائی قوت نہیں سمجھتے۔ ان کا نظریہ زمان ناقص ہے۔ وہ سکونی تصور کائنات وحیات کے قائل ہیں۔ اسی سبب سے وہ زندگی اور معاشرے کو ایک مکان سے مشابہ سمجھتے ہیں نہ کہ درخت سے۔ درخت ایک نامیاتی وجود ہے جو نمو پاتا ہے اور اس کا تمام تغیر اس کے اندر سے ظہور پذیر ہوتا ہے جب کہ اس کے مقابلے پر مکان ایک غیر نامیاتی وجود ہے اور اس کا تغیر خارجی محرکات کا مرہون منت ہے۔ مولانا مودودی جب اس نظریہ کو اسلامی تاریخ پر منطبق کرتے ہیں تو اس نظریہ پر پہنچتے ہیں کہ خلافت راشدہ کا دور واپس لایا جا سکتا ہے اور اسی نمونے پر ایک اسلامی معاشرے کی تعمیر ہو سکتی ہے۔ ان کے نزدیک اسلام کی تیرہ سو سال کی تاریخ میں اندرونی طور پر کوئی نشوونما نہیں

ہوئی ہے۔ اس بناء پر وہ خلافت راشدہ کے بعد کے تاریخی ادوار کو اسلامی تاریخ سے نہایت آسانی کے ساتھ حذف کر دیتے ہیں اور اسے اسلام کے بجائے صرف مسلمانوں کی تاریخ قرار دیتے ہیں۔ بظاہر ان کا نظریہ اجتہاد زندگی کے تغیر کو تسلیم کرتا ہوا معلوم ہوتا ہے مگر اس کی اصل حقیقت صرف اتنی ہے کہ وہ زندگی کو بھی ایک دئے ہوئے نقشے کے مطابق ایک مکان کی طرح متغیر اور متبدل کر سکتے ہیں۔ ان کا تجزیہ بظاہر عقلی معلوم ہونے کے باوجود غلط مفروضات پر مبنی ہے۔

جیسا کہ ہم نے ان صفحات میں دیکھا ۱۸۵۷ء کے بعد سے مسلمانوں کو سب سے بڑی فکر یہ تھی کہ ان کی کھوئی ہوئی حکومت و عظمت اور آزادی انہیں دوبارہ کس طرح حاصل ہو اور وہ مادی اعتبار سے کس طرح ترقی کریں۔ انہیں یقین ہو گیا تھا کہ انگریزوں کے لائے ہوئے علوم و فنون اور سائنسی ایجادات اور مادی ترقی کے مقابلے پر ان کا مذہب قائم نہیں رہ سکتا اور اگر مذہب پر قائم رہیں تو مغرب کی طرح ترقی نہیں کر سکتے۔ کچھ لوگوں نے مذہب پر قائم رہنے کو سود مند سمجھا اور کوشش کی کہ مغربیت کو اس کی حدود سے آگے نہ بڑھنے دیں۔ مولانا قاسم کی کوششوں کا ماحصل یہی تھا۔ ان کے برعکس کچھ لوگوں نے یہ کوشش کی کہ مغربیت کو اپنائیں نہ صرف یہ بلکہ ثابت کریں کہ ان کا مذہب مغربیت ہی کے اصولوں پر قائم ہے بلکہ درحقیقت مغرب والوں نے یہ اصول اسلام ہی سے حاصل کئے تھے۔ ان کے پیشوا سرسید احمد خاں تھے۔ سرسید اور ان کے مقلدوں نے اسلام کو مغربیت کا ضمیمہ بنایا اور مغربی افکار میں جو جو تبدیلیاں رونما ہوتی گئیں اسلامی مفکروں نے بھی درجہ بدرجہ انہیں قبول کیا اور اسلام کو ان کے مطابق کرتے چلے گئے۔ یہاں تک کہ سو برس کے عرصے میں اسلام کے بیسیوں ایڈیشن تیار ہو گئے اور ہر ایڈیشن میں ہر دس سال کے بعد تبدیلیاں ہوتی گئیں۔ کبھی اسلام

عقل کے مطابق ٹھیرا۔ کبھی وجدانیات کا حاصل بتایا گیا۔ کبھی میکانکی تصورحیات سے عبارت کیا گیا۔ کبھی ارتقائی تصورحیات کا حاصل بتایا گیا۔ کبھی اسے جمہوری کہا گیا کبھی کہا گیا کہ جمہوریت کا دشمن ہے اور صرف آمریت پر مبنی ہے۔ کبھی کہا گیا کہ نہ جمہوریت ہے نہ آمریت ہے بلکہ سوشلزم ہے۔ یہاں تک کہ ۱۹۶۲ء میں قرآن سوسائٹی والے کہتے ہیں کہ اسلام کا مقصد ہے "نوری سواریوں میں پرواز کر کے قیامت سے پہلے پہلے دیدار الٰہی سے مشرف ہونا۔" ظاہر ہے خلائی سفر کے بعد اسلام کا یہی ایڈیشن تیار ہونا چاہئے تھا۔

مسلمانوں میں ان نظریات کی مقبولیت اس بنا پر ہوئی کہ وہ لاشعوری طور پر مغربی بن جانا چاہتے تھے اور دل سے مادی ترقی کے خواہاں تھے۔ مغرب کا نمونہ ان کے سامنے تھا جو آزادی کے بعد بہت تیزی کے ساتھ ان کے اندر تحلیل ہو رہا ہے۔ اس خفیہ خواہش نے جب نظریاتی طور پر اسلام کو اپنے سانچے میں ڈھلا ہوا پایا تو فوراً اس پر ایمان لے آئے۔ اسلام کے یہ سارے ایڈیشن پنجاب میں بہت زور شور سے مقبول ہوئے اور اس کی وجہ یہ تھی کہ وہاں معاشرتی اور نفسیاتی طور پر روایات اتنی مستحکم نہ تھیں۔ پنجاب ہمیشہ 'چھاؤنی' کی حیثیت میں تاریخ کے صفحات پر ابھرتا رہا ہے۔ لیکن اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ اس برصغیر کے اور لوگ اس خفیہ خواہش میں ان سے پیچھے تھے۔ خفیہ خواہش تو ان کی بھی یہی تھی لیکن روایات ان کے پیروں میں زنجیر کی طرح پڑی ہوئی تھی اور ان کا ماضی ان کا پیچھا چھوڑنے کے لئے تیار نہ تھا۔ پاکستان کی طرف ہجرت دراصل روایات اور ماضی سے گریز کی ایک نفسیاتی صورت بھی تھی پاکستان ایک ایسی سرزمین تھی جہاں وہ 'نئی زندگی' شروع کر سکتے تھے۔ چنانچہ پاکستان آنے کے بعد وہ 'نئی زندگی' کے اس درجہ قائل ہوئے اور کراچی خالص مغربی انداز کا شہر بن

گیا اور یہ مغربی انداز ملک کے دور دراز گوشوں میں تیزی کے ساتھ سرائیت کرنے لگا۔ ہمارے صدر محترم نے فرمایا کہ اسلام اگر زمانے کا ساتھ نہیں دے گا تو فنا ہو جائے گا اور مولانا طیب مہتمم دارالعلوم دیوبند نے مولانا قاسم کی پیروی کرتے ہوئے کہا "غافلو! تم سمجھتے ہو محمدؐ اس لئے آئے تھے کہ تم ادبی کوٹھیوں اور حکمتی ہوئی کاروں کے مالک بن جاؤ؟" یہی دو دھارے گزشتہ سو سال کی مذہبی تحریکات میں بہتے نظر آتے ہیں۔ اور یہی دو قوتیں ہمارے معاشرے اور اس کے افراد میں ایک دوسرے سے متصادم ہیں۔ قرآن کہتا ہے کہ "اللہ تعالیٰ نے تمام چیزوں کو تمہارے کام میں لگا رکھا ہے۔ جو کچھ آسمانوں میں ہے اور جو کچھ زمین میں ہے اور اس نے تمہارے اوپر اپنی نعمتیں ظاہری اور باطنی پوری کر رکھی ہیں۔" لیکن اللہ تعالیٰ کے حکم کے خلاف ہم نے عملاً یہ کیا کہ ان تمام چیزوں کو جو ہمارے کام میں لگا رکھی تھیں اور آسمانوں اور زمینوں میں جو کچھ تھا اسے رد کر دیا اور ظاہری نعمتوں کی طرف سے آنکھیں بند کر لیں اور صرف باطنی نعمتوں کی تلاش میں سرگرداں رہنے لگے۔ اور پھر اللہ تعالیٰ کے حکم سے یہ ہوا کہ ہم باطنی نعمتوں سے بھی محروم ہوتے چلے گئے اس لئے کہ ظاہری اور باطنی نعمتوں کے درمیان جس توازن کی ضرورت تھی اسے ہم نے گم کر دیا تھا۔

اس بات کے اعادہ کی شاید ضرورت نہیں ہے کہ ظاہری نعمتوں سے پورے طور پر بہرہ ور ہونا مسلمان کی حیثیت سے ہمارا مذہبی فریضہ ہے۔ ظاہری نعمتوں میں زمین کے اندر جو کچھ ہے اسے انسانوں کے فائدے کے لئے باہر نکالیں۔ ایسے علوم اور ایسے آلات کو ترقی دیں جو ان دفینوں کو باہر لانے میں مدد کر سکیں۔ آسمانوں میں جو کچھ ہے اسے اپنے تصرف میں لانے کی جدوجہد کریں اس لئے کہ یہ حکم خداوندی ہے۔ گزشتہ سو سال کی تحریکوں سے اس بات کا

اندازہ بھی ہوتا ہے کہ ہم زندگی کی دوڑ میں آگے بڑھنے، مادی ترقی کرنے اور عقلی علوم حاصل کرنے کے خواہش مند ہیں۔ یہ خواہش ہماری قوم کے مزاج میں ایک چھپی ہوئی زندہ خواہش کی حیثیت رکھتی ہے جو رفتہ رفتہ ہم پر غالب آ رہی ہے۔ ہم اسے قبول تو کر رہے ہیں لیکن بغیر سوچے سمجھے۔ چوری چھپے اور انجان بن کر۔ اگر اس خواہش کو شعور کی سطح پر اپنے نظامِ خیال میں داخل کر لیں تو ہم اپنے مقدر سے بلند اٹھنے کی صلاحیت کا اظہار کر سکتے ہیں۔ زندگی صرف نام نہاد روحانیت سے عبارت نہیں ہے۔ یہ ہم سے کسی اور چیز کی بھی طالب ہے تاکہ ہم اپنی ٹھہری ہوئی، سکونی زندگی کو حرکت میں لا سکیں اور توانائی کے تصرف سے نہ صرف اپنے کلچر کی نشو و نما کر سکیں بلکہ پورے معاشرے کی زندگی میں نئے معنی پیدا کر کے بیداری کی لہر دوڑا سکیں۔ "عالم بشریت کی زد میں ہے گردوں" کے معنی بھی یہی ہیں اور پاکستانی معاشرے کی نئی فکر کا تعلق بھی اسی مسئلے سے ہے۔ اگلے باب میں ہم اسی موضوع پر غور کریں گے۔

(۶)

مادی ترقی اور کلچر کا ارتقا

"منجملہ اس کے ایسے آلات کا حاصل کرنا ہے جن کے بغیر کھیتی کرنا، درخت لگانا، کنواں کھودنا اور چوپایوں کو مسخر کرنا وغیرہ نہیں ہو سکتا جیسے پھاوڑا، ڈول، ہل، رسیاں اور اس کے علاوہ دوسرے آلات ہیں۔ منجملہ اس کے اشیاء کا تبادلہ اور دوسرے معاملات جو بعض امور میں ضروری ہیں، سیکھنے..... اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں پر بڑا احسان کیا کہ اس نے اپنی کتاب عظیم میں اس ارتفاق کی تمام شاخوں کا الہام کر دیا۔"[1]

شاہ ولی اللہ

جس امر کی طرف شاہ ولی اللہ نے اشارہ کیا ہے اس میں منجملہ اور چیزوں کے آلات بنانے کے فن اور چوپایوں کو مسخر کر کے توانائی حاصل کرنے کی صلاحیت کو مذہب ہی کا ایک لازمی حصہ قرار دیا ہے اور اس طرح مذہب کے رشتے کو زندگی اور اس کی ساری سرگرمیوں سے پورے طور پر وابستہ رکھنے کی تلقین کی ہے تاکہ مسلمان اپنے دین و مذہب کو صحیح معنی میں آگے بڑھا سکیں۔ یہی وہ عمل ہے جس سے ہم نے آنکھیں چرا کر مذہب کو صرف دو محض نام نہاد

---

[1] حجۃ اللہ البالغۃ، حصہ اول، ص ۔۔۔ مطبوعہ تجارت کتب کراچی

روحانیت کے ایسے زندان میں قید کر دیا ہے جس کی دیواریں بہت اونچی اور پتھر کی بنی ہوئی ہیں۔ جس کے چاروں طرف ضعیف الاعتقادی، رہبانیت اور عادت کے طاقتور چوکیدار سنگینیں لیے پہرہ دے رہے ہیں۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ہر چیز ٹھہر گئی ہے۔ اور زندگی نے خود کو بدلنے کے عمل سے الگ کر لیا ہے۔ اب ایک طرف عقیدہ ہے جس کی ہم صرف جذبات کی سطح پر حفاظت کرنا چاہتے ہیں اور دوسری طرف زندگی کے حقائق ہیں جو ہمارے اندر تکنیک کے عمل کو ابھار رہے ہیں۔ عقیدے اور تکنیک کے بیک وقت پیدا ہو جانے سے ایک ادھوری دوغلی ذہنیت ہمارے معاشرے میں پیدا ہو گئی ہے جس نے نہ صرف گہرے تضاد کو جنم دیا ہے بلکہ فرد کو بحران کے اتھاہ سمندر میں دھکیل دیا ہے۔ تہذیبی سطح پر جس تصور حقیقت کی جس شکل کو ہم نے قبول کر لیا ہے، جس صداقت کے ہم قائل ہو چکے ہیں اور جو عادت مزاج بن کر جال کی طرح ہمارے جذبات میں پھیل چکی ہے ہم اسے آسانی سے نہیں چھوڑ سکتے۔ آخر لوگ اپنے ذہنی قریبوں سے کب باہر نکل جاتے ہیں۔ ایسے میں ہر نیا خیال، ہر نئی چیز نہ صرف شک و شبہ کی نظر سے دیکھی جاتی ہے بلکہ معاشرہ اس کی تکذیب کرنے کے عمل میں لگ جاتا ہے اور اس کے وجود کو ماننے ہی سے انکار کر دیتا ہے۔ انسانی معاشرے کا یہ سکوتی عمل معاشرے کے توازن کو اتنا خراب کر دیتا ہے کہ ہر قدر، ہر چیز اور سارے مربوط رشتے زیر و زبر ہو کر بکھر جاتے ہیں۔ جذبات کی اندھی مدد کے ذریعے ہی زندگی کے سارے مسائل حل کیے جانے لگتے ہیں۔ اس کی ایک سامنے کی مثال یہ ہے کہ سر سید احمد خاں نے جب مسلمانوں کو انگریزی تعلیم حاصل کرنے کی طرف متوجہ کرنا چاہا اور علی گڑھ میں انگریزی مدرسے کی بنا ڈالنی چاہی تو اہل زندان ڈنڈے لے کر ان کے پیچھے پڑ گئے اور سر سید کو بھاگ کر علی گڑھ میں پناہ لینی پڑی۔ آج اسی عمل

کی دوہری انتہا ہم پر مسلط ہے۔ انگریزی زبان کی افادیت اس درجہ مسلم ہو چکی ہے کہ
ہم اسے کسی قیمت پر چھوڑنے کے لئے آمادہ نہیں ہیں۔ اہل سیاست نے فرمایا کہ انگریزی
زبان کو چھوڑنے کے معنی یہ ہوں گے کہ ہم نے ساری دنیا سے اپنا رشتہ منقطع کر
لیا ہے ـــــ لیکن اس کے بعد اپنے معاشرے سے خود ہمارا کتنا رشتہ باقی
گیا ہے اس پر کسی کی توجہ نہیں گئی۔ عقیدے اور تکنیک کے اسی تضاد نے ہمارے
اندر ایک ایسا معاشرہ پیدا کر رکھا ہے کہ خود ایمان کا وجود بھی معرض خطر میں آ گیا ہے۔

مادی ترقی کا یہ پہلو جس کی طرف شاہ ولی اللہ نے اشارہ کیا ہے، دراصل
انسانی زندگی کی بقا، معاشرتی زندگی کی نشوونما اور تہذیبی ترقی کے لئے بنیادی
حیثیت رکھتا ہے۔ اس کے بغیر انسانی معاشرہ حیوانی سطح سے بلند نہیں اٹھ سکتا۔
حیوانی سطح سے بلند ہونے کا ایک طریقہ یہ ہے کہ انسانی توانائی کے نئے طریقوں
کو مسخر کر کے اپنے تصرف میں لائے اور ضرورت کے مطابق آلات وضع کرے۔
اس طرح ایک طرف آلات کے ذریعے کارکردگی میں اضافہ ہوگا اور اسی
نسبت سے کلچر ترقی کرے گا۔ کلچر کی ترقی کے لئے یہ چیز بنیادی حیثیت رکھتی
ہے کہ پہلے انسانی معاشرے کو حیوانی سطح سے بلند کیا جائے۔ حیوانی سطح سے
بلند کرنے کے لئے توانائی کو مسخر کر کے آلات کے ذریعے تصرف میں لانے اور
پھیلانے کی ضرورت ہے۔ اس کے بغیر ایک قدم آگے نہیں بڑھایا جا سکتا۔ "توانائی"
اس قوت کا نام ہے جس کو انسان قدرت کے عناصر سے حاصل و مسخر کر کے اور
تصرف میں لا کر اپنی قوت کارکردگی میں اضافہ کرتا ہے اور زندگی کے امور کو آسانی
سے انجام دینے کے لائق ہوتا ہے۔ جس معاشرے میں توانائی کا تصرف جس قدر اور
جتنا زیادہ ہوگا اسی قدر وہ معاشرہ ترقی یافتہ ہوگا اور اس کا تہذیبی و معاشرتی
نظام بھی اسی کے مطابق ہوگا۔ توانائی کا اثر ایک طرف انسانی کارکردگی پر پڑتا

ہے اور دوسری طرف معاشرتی و تہذیبی نظام بھی اس سے متاثر و متشکل ہوتا ہے۔
یہ تعمیم ذرا سی وضاحت چاہتی ہے۔ آئیے تاریخ کے اس دور میں چلیں جہاں
انسان ہمیں اپنی معاشرتی زندگی کی بالکل ابتدائی منزلوں میں نظر آتا ہے۔ ہم
دیکھتے ہیں کہ انسان حیوانی سطح پر زندہ ہے۔ اس کی بود و باش، اس کے پیٹ پالنے
کے طریقے، جنسی تشنگی کو آسودہ کرنے کا عمل سب حیوانی سطح پر نظر آتے ہیں۔
اس کے پاس توانائی حاصل کرنے کا صرف ایک ذریعہ ہے اور وہ اس کے ہاتھ پاؤں
اور جسمانی طاقت ہے۔ وہ اپنی ضروریات اپنے اعضاء کی مدد سے پوری کرتا ہے۔
اس کے پاس آلات نہیں ہیں جو اس کے اعضاء میں توانائی کا اضافہ کر سکیں۔
چونکہ انسانی اعضاء کی توانائی دوسری توانائیوں کے مقابلے میں ضعیف ہے اس
لئے اس دور کا کلچر اور اس کی معاشرت بھی انتہائی ضعیف ہے۔ آخر وہ کیا فرق
ہے جو اس دور اور ہمارے دور میں پایا جاتا ہے۔ انسان نے اس دور میں توانائی
کے نئے ذرائع مسخر کر کے انہیں آلات کے ذریعے اپنے تصرف میں لا کر انسانی
قوت و کارکردگی میں اضافہ کر دیا ہے اور اس دور میں یہ عمل ہمیں نہیں ملتا۔ یہی
وہ فرق ہے جو کراچی، وزیرستان اور سلہٹ کے معاشروں میں نظر آتا ہے
اور یہی وہ فرق ہے جو نیویارک اور کراچی کے معاشروں میں محسوس ہوتا ہے۔
جہاں انسان توانائی کے نئے ذرائع دریافت کر کے اپنے تصرف میں لانے کا
اہل ہوا ہے وہاں معاشرتی زندگی نے تیزی سے قدم آگے بڑھایا ہے اور کلچر
نے بحیثیت مجموعی ترقی کی ہے۔ یہی وہ نکتہ ہے جسے شاہ ولی اللہ نے پا لیا تھا۔
کوئی نظام حیات، کوئی مذہب اس سے منہ موڑ کر آگے نہیں بڑھ سکتا۔ جو معاشرہ
توانائی کو اپنے تصرف میں لانے کی صلاحیت کا جتنا اظہار کرے گا اسی اعتبار
سے وہ ترقی کی طرف آگے قدم بڑھا سکے گا۔

انسان نے اپنے اعضائے جسمانی کے ذریعہ توانائی حاصل کرنے کے عمل کی مشکلات کا اندازہ کرکے جب صدیوں میں آگ، ہوا اور پانی کے ذریعے توانائی حاصل کرنے اور تصرف میں لانے کا عمل دریافت کیا تو ہم دیکھتے ہیں کہ معاشرتی و تہذیبی زندگی نے بھی اسی رفتار سے ترقی کی اور یہ فرق واضح طور پر ہمیں ان دونوں ادوار کے نظامِ خیال، نظامِ معاشرت اور نظامِ معاش میں نظر آتا ہے۔ لیکن اس فرق کے باوجود ہم یہ دیکھتے ہیں کہ توانائی کے یہ ذرائع ایسے نہیں تھے جو انسان کو ترقی کے راستے پر بہت آگے لے جا سکتے۔ آگ کی بھیری بہت دنوں تک انسانی ضروریات کو پورا نہ کرسکی۔ آگ اس دور میں کھانا پکانے، گرمی پہنچانے اور جنگلی جانوروں کو ڈرانے کے کام تو آتی ہے لیکن انسان نے وسیع پیمانے پر اپنی معاشرتی زندگی میں اس کے تصرف کا سلیقہ نہیں سیکھا ہے۔ یہ ضرور ہے کہ کچھ معاشروں میں آگ اینٹیں پکانے، برتن بنانے اور دھاتوں کو پگھلانے کے کام میں آرہی ہے لیکن ایسا نہیں ہوا کہ آگ کو جسمانی اعضاء کی توانائی کے بدلے کے طور پر بحیثیت ایک توانائی کے استعمال کیا گیا ہو۔ زیادہ سے زیادہ آگ کی توانائی کا استعمال یہ نظر آتا ہے کہ اس سے بڑے بڑے پیڑوں کے تنے کھوکھلے کئے جارہے ہیں تاکہ ان کھوکھلے تنوں سے چھوٹی چھوٹی کشتیاں بنائی جاسکیں۔ یہی وہ استعمال ہے جہاں آگ ہمیں جسمانی اعضاء کے بدلے کے طور پر استعمال ہوتی نظر آتی ہے۔ اسی طرح پانی کا استعمال دو ہزار قبل مسیح ہمیں صرف اتنا نظر آتا ہے کہ انسان نے پانی کی توانائی سے پن چکیاں چلا کر اس سے کچھ کام لئے ہیں یا پھر دریا کے بہاؤ پر کشتیوں کو لے جانے کا کام لیا ہے۔ اس کے علاوہ غلے کی کاشت اور جانوروں کے پالنے کے عمل میں بھی ہمیں توانائی کی تیز اور تصرف کا عمل نظر آتا ہے اور ہم دیکھتے ہیں کہ بیل،

گائے اور گھوڑے جیسے جانوروں کو مسخر کرکے انسان توانائی کے طور پر اپنے تصرف میں لایا ہے۔ جیسے جیسے غلہ اگانے، کاشت کرنے اور جانور پالنے کے کام میں استعداد بڑھتی گئی ویسے ویسے کلچر بھی ترقی کی طرف قدم بڑھاتا رہا۔ آب پاشی، کاشتکاری، کھاد اور مفید جانوروں کو پالنے کے ذریعے ایک طرف انسانی توانائی میں اضافہ ہوا دوسری طرف اس کی محنت میں کمی ہوئی اور ساتھ ساتھ اس کے حاصل میں اضافہ ہوگیا۔ اب ایسے میں سوچنے کی بات یہ ہے کہ اس انسان کے ذہن، فکر، معاشرت اور طرزِ عمل پر جو اپنی غذائی ضرورت پوری کرنے کے لئے جنگل جنگل جانوروں کی تلاش میں سرگرداں رہتا تھا اور اپنی ضروریات پوری کرنے کے لئے پیڑ پودوں کو تلاش کرتا تھا، جانوروں کی پرورش اور غلہ اگانے کی دریافت نے کیا اثر ڈالا ہوگا۔ توانائی کو اس طرح مسخر کرکے تصرف میں لانے کا عمل انسانی تہذیب کا ایک عظیم موڑ ہے۔

غلہ کی کاشت اور جانوروں کی پرورش کے سو سال بعد ہی ہم دیکھتے ہیں کہ مصر، میسوپوٹامیہ، ہندوستان اور چین میں کلچر نے ایک نئے انداز سے اپنے نقش و نگار ابھارنے شروع کردیئے۔ ترقی کی رفتار ایک دم تیز ہوگئی۔ اب بیل ہل چلاتے تھے۔ کنوؤں سے پانی نکالتے تھے اور باربرداری کا کام کرتے تھے۔ پتھر کے دور کا انسان توانائی کے اس نئے ذریعے سے ایک دم معاشرتی تہذیبی سطح پر دوڑنے لگا۔ اس عمل نے اس کے طرزِ فکر و عمل کو متاثر کیا۔ نئے نظامِ معاشرت کو جنم دیا اور اس کی فکر کے بنیادی عوامل کو بدل ڈالا۔ "زرعی انقلاب" کے ساتھ ہی انسانی معاشرہ اور اس کا ڈھانچہ بدلنے لگا۔ بڑے بڑے شہر وجود میں آنے لگے۔ قبیلے ایک دوسرے میں جذب ہوکر قوموں کی شکل اختیار کرنے لگے۔ بڑی بڑی سلطنتیں قائم ہونے لگیں۔ فنونِ لطیفہ میں دلچسپی

بڑھنے لگی۔ عظیم الشان عمارتیں تعمیر ہونے لگیں، دریاؤں پر پُل بننے لگے۔ کھانے پینے کا نیا سلیقہ پیدا ہوا۔ برتن سازی، پارچہ بافی اور دھات کے ساز و سامان میں نئی نئی ترقیاں ہوئیں۔ بیماریوں کے لئے دوائیں تجویز ہوئیں۔ نجوم، ہیئت، ریاضی اور علم تحریر پیدا ہوئے۔ ادب آداب، عقائد، خیالات، معاشرت اور کلچر نے نئے تیور بدلے۔ گویا کلچر کا نیا ڈھانچا، مادی و ذہنی، روحانی و اخلاقی نظام کا نیا عمل شروع ہوا۔ بنیادی طور پر یہ نتیجہ تھا توانائی کے نئے طریقے دریافت کرنے اور انہیں وسیع پیمانے پر انسانی تصرف میں لانے کا۔ ایک ہزار سال قبل مسیح تک مصر، میسوپوٹامیہ، ہندوستان اور چین کا کلچر ایک ایسے نقطۂ عروج پر پہنچ گیا کہ سابقہ کوئی کلچر اس کا مقابلہ نہیں کر سکتا۔ مشرق میں تہذیب اپنے عروج پر تھی اور یورپ کا کلچر اسی طرح حیوانی سطح پر زندہ تھا۔

زرعی نظام نے انسان کے ہاتھ میں توانائی کا ایک ایسا ذریعہ دے دیا کہ وہ غذا اور دوسری مفید اشیاء زیادہ مقدار میں آسانی سے پیدا کرنے کا اہل ہو گیا۔ یہ نظام جنگلوں میں رہنے اور شکار پر زندگی بسر کرنے کے نظام سے بہت زیادہ ترقی پسند نظام تھا جس نے انسانی تقدیر کو نئے معنی سے روشناس کیا۔ انسان نے توانائی کے اس نئے ذریعہ سے وہ کام لیا جو صرف انسانی اعضاء کے بس کا روگ نہ تھا۔ جیسے جیسے زرعی مہارت نے ترقی کی۔ کاشتکاری اور جانوروں کی پرورش کے نئے نئے طریقے تلاش کئے گئے غذا بھی زیادہ مقدار میں پیدا ہونے لگی۔ غذا کی فراوانی کے ساتھ آبادی کا بڑھنا بھی لازمی امر تھا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ معاشرے کی آبادی کا ایک حصہ سارے معاشرے کی غذائی ضروریات کو پورا کرنے کا اہل ہو گیا اور آبادی کا ایک حصہ اس طرف سے بے نیاز ہو کر دوسرے کاموں میں لگ گیا۔ معاشرہ صلاحیتوں اور پیشوں

کے اعتبار سے طبقوں میں تقسیم ہونے لگا۔ اس طرح ایک طرف معاشرتی و تہذیبی ترقی کا راستہ کھل گیا اور دوسری طرف تہذیبی ترقی کے گویا پر لگ گئے۔

زرعی انقلاب سے پہلے قبائلی نظام 'خون و رشتہ' کے تعلق پر قائم تھا۔ لیکن آبادی کے بڑھنے کے ساتھ ساتھ جب قبیلے ایک دوسرے میں ضم ہونے لگے تو 'خون و رشتہ' کا قبائلی نظام بھی دم توڑنے لگا۔ زرعی انقلاب کے زیر اثر معاشرتی تنظیم کا عمل 'مملکت' کی صورت میں سامنے آیا جس نے بڑھتی ہوئی آبادی کو بحران کے انتشار سے بچا لیا۔ اسی طرح معاشی نظام میں بھی تبدیلی ہوئی۔ قبائلی معاشرے میں دولت کی پیداوار صرف اور مبادلہ کا نظام شخصی رشتوں پر قائم تھا۔ یہ نظام اس وقت تک تو ٹھیک تھا جب آبادی کم اور پیشوں کی کوئی تقسیم نہ تھی۔ خون کا رشتہ سب سے اہم رشتہ تھا۔ لیکن جیسے ہی معاشرے میں مختلف طبقے پیدا ہوئے تو ایک ایسے معاشی نظام کی ضرورت پڑی جس کے ذریعے ایک طبقے کی کارگزاری اور صلاحیت کو دوسرے طبقے سے مربوط کیا جا سکے۔ اس ضرورت کے تحت 'املاک' کا تصور پیدا ہوا اور املاک کا رشتہ معاشرتی رشتے کی بنیاد بن گیا۔ املاک کے رشتے نے خون کے رشتے کی جگہ لے لی۔

زرعی انقلاب نے نہ صرف یہ کیا بلکہ نظام جنگ کو بھی متاثر کیا۔ پہلے کسی چراگاہ یا زرخیز علاقے کو حاصل کرنے کے لئے ایک قبیلہ دوسرے قبیلے سے جنگ کرتا تھا۔ تیر کمان سے لے کر جادو ٹونے تک جنگ میں بطور ہتھیار استعمال کئے جاتے تھے۔ اب املاک کے تصور نے جنگ کو قبیلے کے بجائے علاقائی سلطنتوں کی جنگ میں بدل دیا۔ جنگ ایک پیشہ بن گئی اور ایک سلطنت کے ڈھیر پر دوسری سلطنت وجود میں آنے لگی۔ اس عمل سے ساری دولت ایک طبقے کے

ہاتھ میں سمٹ آئی۔ قرض دینا اور سود لینا ایک اہم ذریعہ معاش بن گیا۔ غریب غریب تر اور امیر امیر تر بنتے چلے گئے۔ سود، مال گزاری اور کرایہ کی شرح اس درجہ بڑھ گئی کہ غریب امیر کے چنگل میں پھنس کر رہ گیا۔ اس طرح ایک مختصر سا طبقہ تھا جو ساری دولت و قوت پر قابض ہو گیا تھا اور دوسرا وہ جو صرف دولت پیدا کرنے کا ذریعہ تھا۔ املاک کے اس تصور پر معاشرے کا نیا نظام خیال پیدا ہوا۔ اس طرح ہم دیکھتے ہیں کہ توانائی کی تسخیر و تصرف نے زرعی نظام کی شکل میں کس طرح معاشرے کے خارجی و داخلی نظام کو بدل کر ایک نئے نظام کو اس کی جگہ کھڑا کر دیا اور توانائی کی تسخیر و تصرف کے اثرات انسانی ترقی اور کلچر کے تعلق سے کتنے گہرے اور کتنے دور رس ہو گئے۔

اس انقلاب کے اثرات صدیوں تک مشرق میں پھیلتے رہے۔ توانائی کے جو ذرائع مشرق میں دریافت ہوئے تھے انہی کے استعمال و تصرف کو وسعت دی جاتی رہی اور مشرق میں ایک ایسا معاشرہ پیدا ہو گیا جو فکری سطح پر اپنے تصورات کی بنیادوں پر عقائد کے نظام کو بروئے کار لا رہا تھا۔ دنیا کے سارے معلوم مذاہب کی پیدائش بھی اسی معاشرتی ضرورت کے باعث ہوئی۔ اس وقت مہذب دنیا صرف مشرق کا نام تھا اور سارا فلسفہ و فکر، سارے علوم اور ...یاضتیں کرۂ ارض کے اسی حصے کے ساتھ مختص تھیں بالکل اسی طرح جیسے آج یہ چیزیں مغرب کے ساتھ مخصوص ہیں۔

اب یہاں یہ سوال اٹھایا جا سکتا ہے کہ آخر کیا وجہ تھی کہ مشرق کا یہ نظام خیال ایک نقطے پر آکر ٹھہر گیا اور گراف اوپر چڑھنے کے بجائے صرف ایک سطح پر پھیلنے لگا؟ توانائی کی تسخیر و تصرف نے جس نظام خیال کو جنم دیا تھا اور اس کی کوکھ سے جو معاشرتی و تہذیبی نظام وجود میں آیا تھا امتداد زمانہ کے ساتھ اپنے اندر اتنے مختلف و متضاد عناصر جذب کر کے اتنا قوی ہو گیا کہ اب وہ ایک الگ شخصیت بن گیا تھا جسے

معاشرے نے عام طور پر صداقت کی واحد شکل سمجھ کر قبول کر لیا۔ اس ذہنیت نے نئی انسانی ضرورتوں کی طرف سے آنکھیں بند کر لیں اور اب اس میں کسی قسم کی تبدیلی ایک ایسا فعل تھا جو ہر لحاظ سے گردن زدنی تھا۔ طرز فکر و عمل کے اس ٹھہراؤ نے اس حرکت کو روک دیا جو ترقی کے لئے ضروری تھا۔ اب پرانا نظام خیال صرف محسوسات و جذبات کا حصہ بن کر معاشرے کی رگوں میں خون بن کر گردش کرنے لگا۔ مثلاً زرعی نظام کے زیر اثر جو معاشرتی نظام پیدا ہوا اس نے معاشرے کو دو طبقوں میں تقسیم کر دیا۔ ایک حکمراں طبقہ اور دوسرا محکوم طبقہ۔ محکوم دولت پیدا کرتا اور حاکم اس دولت کا غالب حصہ اپنے تصرف میں لے آتا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ رفتہ رفتہ محکوم کی دلچسپی دولت کی پیدائش کی طرف سے کم ہونے لگی۔ خود حکمراں طبقہ دولت کی پیدائش میں اس لئے دلچسپی نہیں لے رہا تھا کہ جو کچھ دولت اس طرح پیدا ہو رہی تھی وہ اس کی اپنی ضروریات کے لئے کافی تھی۔ دونوں طبقوں کی ضروریات چونکہ پوری ہو رہی تھیں اس لئے کسی ایسے منصوبے پر عمل کرنا جس میں وقت درکار ہو اور آمدنی کو بھی کم کر دے نامناسب تھا۔ اس طبقہ کے لئے دولت کا مصرف صرف یہ تھا کہ اسے صرف کرے۔ محکوم طبقے کی فلاح و بہبود سے اسے نہ کوئی واسطہ تھا اور نہ کوئی دلچسپی۔ نتیجہ یہ ہوا کہ ناانصافی اور عدم مساوات نے ایک ایسے طرز فکر و عمل کو پیدا کیا جس کے ذریعہ حکمراں طبقے صرف اپنے مفاد کی حفاظت میں لگ گیا اور دوسرا جبر دل سے صرف اپنی بنیادی ضروریات پوری کرنے کے لئے اپنی بقا کے سلسلے میں جد و جہد کرتا رہا۔ اس عمل نے دلچسپی کی اس آگ کو بجھا دیا جو ترقی کے لئے ضروری تھی۔ سارے ادارے انسانی ضروریات، نئے تقاضوں اور معاشرتی حالات سے آنکھیں بند کر کے صرف ایک معمول بن گئے۔ اب یہ نظام فکر صرف اس صورت میں بدل سکتا تھا کہ توانائی کے نئے ذرائع دریافت کر کے انہیں انسانی

معاشرے کے تصرف میں لایا جاتا تاکہ دولت کی پیدائش میں اضافہ کیا جا سکتا جس کی کوکھ سے انصاف و مساوات جنم لیتے۔ نئے مذاہب کی پیدائش بھی اسی عدم توازن کو دور کرنے کا نتیجہ تھی۔ ہم یہ بھی دیکھتے ہیں کہ جہاں جہاں توانائی کی تسخیر و تصرف کا عمل زندہ رہا ہے وہاں عظیم سلطنتیں اور عظیم کلچر اور معاشرت پیدا ہوتے رہے ہیں۔ اسی انداز پر کلچر اُبھرے اور دبے۔ حرکت کا عمل ہوا اور پھر ٹھہراؤ میں تبدیل ہو گیا۔

مشرق میں ٹھہراؤ کے اس عمل کا بوجھ ابھی معاشرے کو دبائے ہوئے تھا کہ مغرب توانائی کے نئے ذرائع دریافت کر کے اپنے تصرف میں لے آیا۔ تیل، کوئلہ اور گیس کی شکل میں توانائی کا نیا ذریعہ ہاتھ آیا تو ہم دیکھتے ہیں کہ اس تسخیر و تصرف نے وہاں معاشرتی و تہذیبی ترقی کے پر لگا دیئے۔ آبادیاں تیزی سے بڑھنے لگیں۔ یورپ کی آبادی ۱۸۰۰ء سے ۱۹۰۰ء تک صرف سو سال میں اکیس کروڑ سے چالیس کروڑ ہو گئی۔ یہی حال جاپان کا ہوا۔ مشرق کا یہ واحد ملک تھا جہاں توانائی کے نئے ذرائع دریافت کر کے تصرف کا عمل انیسویں صدی ہی میں شروع ہو گیا تھا۔ اس عمل سے مغربی معاشرے کے طبقاتی نظام میں تبدیلیاں آنے لگیں۔ حاکم و محکوم کا بٹوارہ بدل گیا۔ جاگیرداروں اور زمینداروں کی جگہ صنعت کار اور بینک کار لینے لگے۔ مزدوروں کا ایک طبقہ پیدا ہو گیا۔ کسانوں اور غلاموں کی بغاوت کی جگہ صنعتی ہڑتالوں نے لے لی۔ مملکت کی مرکزیت میں اضافہ ہو گیا۔ زرعی انقلاب نے ہزاروں سال میں جو معاشرتی نظام پیدا کیا تھا وہ توانائی کے حصول و تصرف کے ساتھ ہی نہایت تیزی سے بدلنے لگا اور انسان کی ضروریات اور اس کا طرزِ فکر و عمل نئے راستوں کی تلاش میں لگ گیا۔ ایندھن کے انقلاب نے کلچر کے ڈھانچے اور نظامِ اخلاق کو متاثر کیا اور ڈیڑھ سو سال کے اندر اندر یورپ کی

قومیں دنیا کی ایسی دوسری قوموں پر جن کے ہاں توانائی کے وہی پرانے ذرائع رائج تھے، غالب آنے لگیں اور رفتہ رفتہ کلچر اور سلطنت کی قیادت ان کے ہاتھ آ گئی۔

یہ عمل تقریباً ڈیڑھ دو سو سال تک یونہی جاری رہا۔ لیکن پھر ہم دیکھتے ہیں کہ ترقی کی رفتار سست پڑنے لگی ہے۔ ایک طرف قیمت اور منافع کے تصور نے کم وقت میں زیادہ مال پیدا کرنے کی خواہش پیدا کی اور دوسری طرف یہ ہوا کہ کوئی قوم اس ساری پیداوار کو خود اپنے تصرف میں لانے سے معذور تھی۔ صنعتی نظام کے ساتھ ساتھ وسیع پیمانے پر درآمد و برآمد کا نظام پیدا ہوا۔ نئی منڈیوں کی تلاش شروع ہوئی لیکن آخر نئی منڈیاں بھی کب تک ملتیں۔ اس عمل سے منافع کا تصور دھندلانے لگا۔ دوسری قومیں بھی صنعتی ترقی میں رفتہ رفتہ آگے بڑھ رہی تھیں۔ نتیجہ یہ ہوا کہ اجارہ داریاں ٹوٹنے لگیں۔ جب بیرونی منڈیوں میں قومی صنعت کی مانگ نہ ہو تو ظاہر ہے پیداوار کم کرنا پڑے گی۔ اس عمل سے بہت سے ملکوں کے کارخانے بند ہونے لگے۔ بے روزگاری تیزی سے پھیلنے لگی۔ پیداوار میں کمی کے ساتھ ساتھ آلاتی ترقی کی رفتار بھی سست پڑنے لگی۔ صنعتی نظام کی کوکھ سے پیدا ہونے والا معاشرتی نظام اب بذاتِ خود مشینی نظام کو مفلوج کر رہا تھا۔ اب وہ نظام، جو صنعتی ترقی کے ساتھ پیدا ہوا تھا، خود اتنا قوی ہو گیا تھا کہ اس توازن کو مجروح کر رہا تھا جو اس نظام کو انصاف و مساوات کی روح پر قائم کیے ہوئے تھا۔ اب وہاں تجارت و صنعت سے شخصی ملکیت کا تصور رفتہ رفتہ کم ہونے لگا۔ صنعتی و مالیاتی اداروں کی آزادانہ ترقی کا تصور متروک ہونے لگا اور عام فلاح و بہبود کا تصور اس کی جگہ لینے لگا اور ساتھ ساتھ مملکت کی طاقت میں روز بروز اضافہ بھی ہونے لگا۔

ابھی مغرب کا کلچر لڑکھڑا ہی رہا تھا اور اقتدار و سلطنت رفتہ رفتہ سمٹ

رہے تھے کہ مغرب توانائی کے نئے ذرائع دریافت کرنے میں کامیاب ہو گیا۔ ابھی تک جوہری توانائی کے اثرات پورے طور پر پھیلے نہیں ہیں لیکن اس توانائی کی دریافت و تصرف نے ترقی کے عمل کو بھر تیز کر دیا ہے۔ دنیا کے فاصلے تیزی سے گھٹ رہے ہیں۔ انسان جو اب تک خلاؤں میں جا نکلتا تھا اب وہاں بسیرا کرنے کی کوشش میں مصروف ہے۔ چاند پر راکٹ بھیجے جا چکے ہیں اور شاید ہمارے دیکھتے ہی دیکھتے انسان چاند پر ڈیرا جما دے گا۔ اگر مغرب میں توانائی کے نئے ذرائع دریافت نہ کئے جاتے تو معاشرتی نظام، مشرق کی طرح، رفتہ رفتہ ٹھنڈا پڑ کر عدم مساوات اور نا انصافی کو ابھار کر خود ایک جگہ ٹھہر جاتا اور پھر وہی عمل مغرب میں بھی ہوتا جو مشرق میں صدیوں پہلے ہو چکا تھا۔

اس مطالعے سے اس بات کا اندازہ ضرور کیا جا سکتا ہے کہ توانائی کی تسخیر و تصرف انسانی کلچر کی ترقی کا بنیادی عمل ہے۔ توانائی کی تسخیر و تصرف کار کردگی کے ساتھ آلات کے ذریعہ ظاہر ہوتے ہیں اور آلات کلچر کو متاثر و متشکل کرتے ہیں۔ جیسے آلات ہوں گے اسی طرح کا کلچر ہوگا۔ مثلاً لکڑی کاٹنے کے لئے اگر پتھر کی کلہاڑی استعمال کی جا رہی ہے تو اس معاشرے کا کلچر اُس معاشرے کے کلچر سے کمزور تر ہوگا۔ جہاں جدید ترین دھاتوں سے بنی ہوئی کلہاڑی استعمال کی جا رہی ہے۔ اسی طرح ہل بیل سے کاشتکاری کرنے والا معاشرہ ٹریکٹر اور اسی قسم کے دوسرے آلات سے کاشتکاری کرنے والے معاشرے سے مختلف و ضعیف ہوگا۔ یہی وہ فرق ہے جو جاپان، پاکستان اور نائجیریا کے معاشروں میں نظر آتا ہے۔ ایک کے پاس توانائی کی تسخیر و تصرف کے نئے آلات موجود ہیں۔ دوسرے میں آلات کا استعمال رفتہ رفتہ پھیل رہا ہے اور تیسرے میں ابھی توانائی کا تصرف اور آلات کا استعمال شروع ہی ہوا ہے۔ اسی اعتبار سے ان تینوں معاشروں میں ترقی

اور کلچر کی رفتار میں نمایاں فرق نظر آتا ہے۔ نظام توانائی، اس کی تسخیر و تصرف ہر معاشرے کی رفتار ترقی، نظام خیال اور کلچر کو متاثر، متشکل اور متعین کرتا ہے۔ یہ ایک فطری عمل ہے۔ جو قومیں اسے نظر انداز کرتی ہیں مغلوب و پسماندہ ہو جاتی ہیں اور جو اسے قبول کرتی ہیں غالب اور ترقی یافتہ ہو جاتی ہیں۔ اسلام کے دور عروج میں خواہ وہ بنو عباسیہ کا دور حکومت ہو یا اسپین میں بنوامیہ کا یا ہندوستان میں مغلوں کا ہم دیکھتے ہیں کہ توانائی کے نئے ذرائع کو طرح طرح سے مسخر کر کے انسانی تصرف میں لانے کا عمل رہا ہے۔ جس کی وجہ سے نہ صرف معاشرہ ہمہ جہتی ترقی سے روشناس ہوا اور کلچر نے ترقی کی بلکہ مذہب اور روحانیت کی اشاعت بھی تیزی کے ساتھ ہوئی۔ مثال کے طور پر اکبر کے دور حکومت کو لیجئے۔ اس دور میں توانائی کی تسخیر و تصرف کا عمل نہ صرف مختلف شعبوں میں رفتار ترقی کو تیز کر رہا ہے بلکہ کھیل کود میں بھی ظاہر ہو رہا ہے۔ ابوالفضل کی آئین اکبری میں ایسی متعدد مثالیں ملتی ہیں۔ اندھیری رات میں چوب پلاس سے ہنگامہ نشاط برپا کیا جا رہا ہے۔

• گیتی خداوند بتاریک شبہا نیز بدیں روش پرداز د
وکار بیدگاں را بحیرت اوفتند۔ بیشتر از چوب
پلاس کہ سبک و آتش او دیر بقا باشد گوئے
برسازند و بفروغ آں ہنگامہ نشاط گرمی پذیرد[1]

اسی طرح آب پاشی کے نئے ذرائع، جانوروں کو توانائی کے طور پر استعمال کرنے کی نئی کوششیں، جنگ میں زود اثر گولہ بارود کا استعمال، نئے نئے آلات

---

[1] آئین اکبری ص ۱۵۳ ۔ آئین چوگان۔ جلد اول مطبوعہ نولکشور

حرب، روشنی حاصل کرنے کے نئے ذرائع، تعمیر کے نئے نئے آلات، روزمرہ کی زندگی میں آسانی کے لئے نئے نئے اوزار، توانائی کی تسخیر و تصرف کے ذریعے زراعت و صنعت کے نئے طریقے نظر آتے ہیں۔ اس عمل نے ہندوستان کے معاشرتی و تہذیبی جمود کو توڑ کر ایک ایسی وسیع سلطنت کی بنیاد ڈالی جس نے نہ صرف ہندوستان کے نظام خیال کو متاثر کیا بلکہ اس کے بنیادی ڈھانچے کو ایک ایسی شکل عطا کی جو ملک گیر تھی اور جس پر جدید ہندوستان کے قومی کلچر کی بنیاد قائم ہے۔

اب اس نقطۂ نظر سے پاکستانی معاشرے پر نظر ڈالئے۔ سب سے نمایاں چیز ہمیں یہ دکھائی دیتی ہے کہ توانائی کی تسخیر و تصرف کا عمل اس معاشرے میں بہت ابتدائی حالت میں ہے۔ گاؤں، دیہات کی زندگی میں توانائی کے تصرف کا عمل صدیوں سے وہی چلا آ رہا ہے جو زرعی انقلاب کے بعد کئی صدیوں میں بہ تدریج یہاں رائج ہوا تھا۔ وہی ہل بیل ہیں جو چین، مصر، میسوپوٹامیہ کے دور عروج میں نظر آتے ہیں۔ وہی مشاغل اور مصروفیات ہیں جو صدیوں سے چلی آ رہی ہیں۔ چونکہ ہمارے ہاں توانائی کی تسخیر و تصرف ضعیف ہے اسی لئے زندگی کی رفتار ترقی سست اور کلچر بھی ضعیف ہے۔ پہلے بھی جنگل کی گھاس اور لکڑیاں جلا کر روشنی حاصل کی جاتی تھی اور آج بھی گھاس، لکڑی اور اُپلے گرمی اور روشنی بہم پہنچاتے ہیں۔ پہلے بھی بیل اور ہل کے ذریعے انسان اپنی توانائی میں اضافہ کرتا تھا آج بھی یہی عمل اسی طرح ہمارے ہاں ہو رہا ہے۔ تیل کا چراغ آج بھی تہذیب کے مزار پر روشن ہے۔ اس سلسلے میں صرف اتنی تبدیلی ہوئی ہے کہ جیسے برنجی چراغ اور پھر شمع کافوری اور شمع مومی نے مٹی کے چراغ کی جگہ لے لی تھی آج اس کی جگہ لالٹین اور لیمپ نے لے لی ہے۔

لیکن بنیادی طور پر لالٹین اور لیمپ کا عمل وہی ہے جو مٹی کے چراغ کا تھا۔ اس نے انسانی توانائی میں کوئی ایسا اضافہ نہیں کیا کہ اس کا اثر اس کی معاشرت اور نظام خیال پر پڑ سکا ہو۔ توانائی کی تسخیر و تصرف کا اثر اس وقت پڑ سکتا تھا جب یہی توانائی بجلی کی شکل میں گاؤں دیہات کی زندگی میں داخل ہو جاتی۔ ایک طرف بجلی سے روشنی پیدا ہوتی۔ دوسری طرف انسانی اعضا میں قوت کا اضافہ کرنے کے لئے اس سے آلات کام کرتے۔ اگر کسی دور افتادہ علاقے میں توانائی کی تسخیر و تصرف کا یہ عمل پیدا کر دیا جائے تو ایک مختصر سی مدت ہی میں اس علاقے کی رفتار زندگی، معاشرتی، معاشی نظام اور تہذیبی عوامل میں تبدیلی پیدا ہو جاتی ہے۔ یک جہتی کے لئے بھی یہ عمل بنیادی حیثیت رکھتا ہے۔ توانائی کی تسخیر و تصرف کا عمل نئے شعور اور نئے احساس کا پیش خیمہ ہے۔ اس عمل نے شہروں کی زندگی کو متاثر کیا ہے اور جیسے جیسے توانائی کے تصرف میں اضافہ ہو رہا ہے معاشرتی و تہذیبی ڈھانچہ بھی تبدیل ہو رہا ہے۔ تبدیلی کا یہی عمل ہمارے اندر بحران کو شدید کر رہا ہے۔ ہمارے نظام خیال اور بڑھتے ہوئے تقاضوں میں وسیع خلیج موجود ہے۔ اسی لئے ضرورت اس امر کی ہے کہ ہم اپنے موجودہ نظام خیال اور تصور حقیقت کا از سرِ نو جائزہ لے کر اس کے بنیادی رویوں میں تبدیلی کا عمل شروع کریں۔ اگر قدیم، از کار رفتہ زرعی نظام خیال میں صنعتی نظام خیال قائم کیا جائے تو کیا اس معاشرے کا ذہنی و تہذیبی سطح پر وہی حشر نہیں ہو گا جو آج ہمارے اپنے معاشرے کا ہے؟ کیا یہ چیزیں ہم سے بنیادی تبدیلیوں کی طالب نہیں ہیں؟ اب ایک طرف ہماری خواہشات صنعتی معاشرے کی خواہشات ہیں اور دوسری طرف ہمارے وسائل ہماری معاشرت، اور ہمارا مزاج زرعی معاشرے کا مزاج ہے۔ توانائی کے تصرف

سے ہمارے ملک کی نوے فی صد آبادی محروم ہے۔ وہاں آج بھی توانائی کے وہی طریقے رائج ہیں جو صدیوں پہلے رائج تھے۔ اسی نے سارا معاشرہ، سارا کلچر اور سارا نظامِ خیال ایک جگہ ٹھہرا ہوا ہے۔

توانائی کو تصرف میں لانے کے لئے جیسا کہ اس سے پہلے کہا جا چکا ہے، آلات کی ضرورت ہے۔ وہ آلات جو انسانی قوتوں میں اضافہ کر کے اس ارضِ خاکی پر انسانی زندگی کو آسان بنا دیتے ہیں۔ آلات کی حیثیت وہی ہے جو خود جسمِ انسانی میں اعضاء کی ہے۔ "جس طرح پورا جسمِ انسانی یا اس کے اجزاء خواہ اجتماعی حیثیت سے خواہ انفرادی حیثیت سے نفس اور اس کے قویٰ کے محض آلات و ادوات ہیں مثلاً قوتِ عمل کا کام پورا کرنے کے لئے چند اعضاء ہیں۔ ہاتھ پکڑنے کے لئے، پاؤں چلنے کے لئے، زبان بات چیت کرنے کے لئے اور پوری حرکت کا کام جسم دیتا ہے"[1] اسی طرح انسانی زندگی میں ترقی کی روح پھونکنے، اسے حیوانی سطح سے بلند کرنے، تنزل و سکون کے عفریت سے نجات دلانے اور اس کے کام میں آسانی پیدا کر کے معاشرت اور کلچر کو ترقی دینے کے لئے آلات کی ضرورت ہے۔ یہ آلات خواہ کنویں سے پانی کھینچنے کے ڈول ہوں، کھیتی باڑی کے لئے ہل بیل ہوں، روٹی پکانے کے لئے چکی، دست پناہ ہوں، سفر کرنے کے لئے ریل گاڑی، ہوائی جہاز ہوں۔ بات چیت کرنے کے لئے ٹیلیفون ہوں یا ساری دنیا سے رشتہ قائم رکھنے کے لئے تار برقی اور ریڈیو ہوں یا نور و حرارت پیدا کرنے اور مشین کل پرزے چلانے کے لئے بجلی کی رو ہو، انسانی زندگی میں بنیادی حیثیت رکھتے ہیں۔ جیسے جیسے انسان توانائی کے نئے ذرائع اپنے تصرف میں لائے گا ویسے ویسے

[1] مقدمہ ابن خلدون ص ۱۳۱۔ مطبوعہ تجارت کتب کراچی

آلات کی شکلیں بھی بدلتی رہیں گی۔ نئے آلات نئے تصورِ حقیقت کے طالب ہیں۔ توانائی کی تسخیر و تصرف کے ساتھ نظامِ خیال بھی بدلتا رہتا ہے اور بدلتا رہنا چاہئے۔ اب جب کہ ہمارا معاشرہ توانائی کے نئے ذرائع کی تسخیر و تصرف کے عمل میں مصروف ہے ضرورت اس امر کی ہے کہ ہم اپنی ساری فکر اور اس کے بنیادی اداروں کا از سرِ نو جائزہ لے کر اس شکل کو بروئے کار لائیں جو بحران اور تضاد کو دور کر کے قوتِ حیات اور عمل ترقی کو تیز کر دے۔ اسی مسئلے میں ہمارے معاشی مسئلے کا حل بھی موجود ہے اور نئے طرزِ فکر و عمل کا حل بھی۔ اس سے بھاگ کر ممکن ہے صرف جذباتی سطح پر ہم عقیدے کی حفاظت کر سکیں لیکن ہمارے دیکھتے ہی دیکھتے یہ حفاظت بھی بذاتِ خود بے کار محض ہو کر رہ جائے گی۔ ہم ایک طرف جذباتی سطح پر عقیدے کی حفاظت کرنا چاہتے ہیں اور دوسری طرف جدید ترقی کی دوڑ میں آگے نکل جانا چاہتے ہیں۔ لیکن سوال یہ سامنے آتا ہے کہ اپنے موجودہ تصورِ حقیقت کا از سرِ نو جائزہ لئے بغیر کیا یہ عمل بیک وقت ممکن ہے! ہمارے ذہن آج بھی اسی قسم کے مسئلوں میں الجھے ہوئے ہیں کہ آیا نماز میں آلۂ مکبر الصوت کا استعمال جائز ہے! مفتی دین آج بھی یہ فتویٰ دے رہے ہیں کہ

> "آلۂ مکبر الصوت کا استعمال نمازوں میں درست و مناسب نہیں۔ اس سے اجتناب کرنا چاہئے۔ سادہ طریقہ مسنونہ کے ساتھ بڑی جماعتوں میں مکبرین کے ذریعے تکبیراتِ انتقالیہ کی آواز آخری صفوف تک پہنچائی جائیں۔ یہی جامع خیرات و برکات اور مفاسد سے پاک طریقہ ہے اسی کو اختیار کرنا چاہئے۔"[1]

[1] آلاتِ جدیدہ کے شرعی احکام۔ از مفتی محمد شفیع ص ۳۶

کیا یہ انداز فکر ہماری اس فکر کی نفی نہیں کرتی جسے ہم رفتہ رفتہ انجان بن کر قبول کر رہے ہیں؟۔ یہی وہ تضاد ہے جو معاشرے کو گھن کی طرح اندر ہی اندر کھا رہا ہے۔ اب ایک طرف زندگی کے تقاضے بدل رہے ہیں، ضعیف الاعتقادی کا طلسم ٹوٹ رہا ہے۔ عقیدوں کی روایتی شکل بے معنی ہو رہی ہے۔ معاشرتی ڈھانچے میں تیزی سے تبدیلی آ رہی ہے۔ توکل و تقدیر کا سکونی تصور اپنا رنگ روپ کھو رہا ہے۔ دوسری طرف ارض خاکی کا 'ضعیف' ذہنی، فکری اور مادی غلامی کے چنگل میں اسیر ہے۔ کیا اس کا سبب یہ ہے کہ اس نے روحانیت کا دامن چھوڑ دیا ہے یا اس کا سبب یہ ہے کہ اس نے روحانیت کو سکون بے عملی کا نام دے کر زندگی کے حقائق سے آنکھیں چرانے کا عمل شروع کر رکھا ہے۔ جیسے موت کے معنی یہ ہیں کہ روح جسم سے علیحدہ ہو جائے اسی طرح کسی تصور حقیقت کی موت کے معنی بھی یہی ہیں کہ اس کے جسم بیمار سے روح الگ ہو گئی ہے۔ ہمارا موجودہ نظام خیال ایک ایسا ہی جسم بے روح ہے جس نے ہمارے حال کو مبہم بنا کر ہمیں صرف محض جذباتی سطح پر لا کھڑا کیا ہے۔ اس دلدل سے نکلنے کا طریقہ یہی ہے کہ اس کا مقابلہ کیا جائے۔ جو معاشرہ توانائی کی تسخیر و تصرف پر جتنا قادر ہوگا۔ اس کی کارکردگی جس طرح آلات کے ذریعے ظاہر ہوگی اسی اعتبار سے وہ آگے کی طرف قدم بڑھائے گا۔ پاکستان کے تہذیبی مسائل کو اسی نقطۂ نظر سے دیکھنے کی ضرورت ہے تاکہ یہ سب عوامل جن کا ذکر میں نے اس کتاب میں کیا ہے، مل کر ایک وحدت کی شکل میں سامنے آ سکیں۔ ہمارے کلچر کا مستقبل اسی طرز فکر پر منحصر ہے۔

۷

مشترک کلچر، مشترک زبان

پچھلے صفحات میں ہم نے ان بنیادی عوامل کا جائزہ لیا ہے جن کی اساس پر ہم نئے فکر کی تخلیق اور ایک ایسے کلچر کی تشکیل کر سکتے ہیں جو ایک طرف جدید تقاضوں سے ہم آہنگ ہو اور ساتھ ساتھ اپنی روایت سے پورے طور پر وابستہ بھی اور جسے ہم صحیح معنی میں قومی کلچر کا نام دے سکیں۔ اس باب میں ہم زبان کے تعلق سے پاکستانی کلچر کے مسئلے کا جائزہ لیں گے اور دیکھیں گے کہ زبان اس سلسلے میں کیا عمل کرتی ہے اور ہمارے ہاں کیا عمل ہو رہا ہے۔

زبان ایک ایسا بنیادی ادارہ ہے جسے انسان کی معاشرت پسند طبیعت نے تخلیق کیا ہے۔ زبان بنیادی طور پر انسان کی معاشرتی ضروریات پوری کرنے کا ایک ذریعہ ہے۔ زبان نہ ہو تو سارا معاشرہ گونگا اور بہرہ ہو جائے۔ نہ کوئی کسی سے بات کرے اور نہ کوئی کسی کی بات سنے۔ نہ معاشرت پیدا ہو اور نہ کلچر ترقی کرے۔ دنیا کے سارے کام رک جائیں اور زندگی بسر کرنا دوبھر ہو جائے۔ زبان ہی ایک ایسا وسیلہ ہے جس کے سہارے ایک انسان دوسرے انسان کے تجربات، خیالات، محسوسات اور جذبات میں شریک ہوتا ہے اور اسی عمل سے اس کے طرز فکر و عمل میں مماثلت پیدا ہوتی ہے۔ طرز فکر و عمل کی یہی مماثلت کسی معاشرے میں تہذیبی و معاشرتی یک جہتی پیدا کر کے ایک مشترک کلچر کو جنم دیتی ہے۔

زبان علامات کا مجموعہ ہے۔ ان علامات کو ہم الفاظ کا نام دیتے ہیں۔ ہر لفظ جو کسی کے منہ سے نکلا ہے اس نے کسی سے سیکھا ہے اور جس سے سیکھا ہے وہ اسے پہلے بھی بارہا استعمال کر چکا ہے۔ الفاظ کو خیال کی علامت کے طور پر ہم نے محض اس لئے اختیار کر لیا ہے کہ اور لوگ بھی اسے استعمال کرتے ہیں۔ خیال اور تجربے کی یہی وہ روایت ہے جس میں کسی زبان کے بولنے والوں کا سارا ماضی، ان کے احساسات و جذبات کی ساری تاریخ دوسری نسل کو منتقل ہو جاتی ہے اور ہر نسل اس زبان میں اپنے مزاج اور صلاحیتوں کی کڑی شامل کر کے دوسری نسل کو منتقل کر دیتی ہے۔ زبان ایک ایسا مکمل و مشترک ذریعہ اظہار ہے کہ دوسرا کوئی وسیلہ اس کو نہیں پہنچتا۔ یہی وہ فرق ہے جو انسان اور جانور میں امتیاز پیدا کرتا ہے۔ جانوروں کی زبان کسی نفسیاتی کیفیت کا فوری اظہار ہے۔ اس اظہار کا دار و مدار کسی شعوری ارادے کے ساتھ مخصوص معنی ادا کرنے کی کوشش پر نہیں ہے بلکہ ان کی زبان مخصوص حالت یا ردعمل کی علامت کا درجہ رکھتی ہے۔ جانوروں کے اندر نہ تو بصیرت ہوتی ہے اور نہ وہ واقعات کے رشتوں کو ملا کر سوچنے کی صلاحیت رکھتے ہیں۔ اسی لئے ان کا ردعمل صرف محض کسی حالت کا فوری اظہار ہوتا ہے لیکن اس کے برخلاف انسان کی زبان میں، جو لفظوں کے ذریعے اظہار کا راستہ اختیار کرتی ہے، معانی ہوتے ہیں۔ واقعات کے رشتوں کو ملا کر سوچنے کے عمل کا اظہار ہوتا ہے۔ اسی لئے الفاظ دوسروں کے اندر وہ گرمی اور وہ تاثر پیدا کر سکتے ہیں جو بولنے والوں نے اپنے جذبے، خیال یا احساس کے ذریعہ الفاظ میں سمو دیئے ہیں۔ زبان چونکہ معاشرت کا سب سے اہم اور مؤثر ذریعہ ہے اسی لئے انسانی ضروریات اور تجربات میں جیسے جیسے اضافہ ہوتا جاتا ہے زبان بھی اسی کے

ساتھ ساتھ ترقی کرتی جاتی ہے۔ اب ایسے میں اگر کسی معاشرے کے پاس مشترک اظہار کا کوئی وسیلہ نہیں ہے یا وہ وسیلہ کمزور ہے تو اس کے معنی یہ ہیں کہ وہاں خیالات کی پیدائش اور رفتار کا سلسلہ بند ہو گیا ہے اور اس معاشرے کا کلچر ضعیف ہے۔ اس کے معنی یہ بھی ہوئے کہ اس کلچر میں کوئی ایسی خرابی موجود ہے جو دیمک کی طرح خود اس کے وجود کو چاٹ رہی ہے۔

زبان چونکہ ایک سماجی فعل ہے اسی لئے معاشرے کا پورا کلچر زبان کے اندر ہی اپنا تار و پود بُنتا ہے۔ زبان ہی کے ذریعے اس زبان کے بولنے والوں کے مزاج میں مطابقت پیدا ہو کر طرز فکر و عمل کا اشتراک اور تہذیبی یک جہتی کا عمل پیدا ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ایک زبان کے بولنے والے کسی دوسری زبان کے بولنے والوں کے مقابلے میں کلچر کی ہر سطح پر زیادہ قریب ہوتے ہیں۔ مشترک زبان کے ذریعہ معاشرے میں اپنے اجتماعی اور قومی وجود کا شعور پیدا ہوتا ہے اور اسی عمل کے ذریعے افہام و تفہیم اس درجہ گہرا ہو جاتا ہے کہ میں اور تو ایک سطح پر جمع ہو جاتے ہیں۔ 'میں' ـــــ وہ کہ جو کہتا ہے۔ 'تو' ـــــ وہ جو 'میں' کا افہام کرتا ہے۔ جہاں سارے حواس اپنے تاثرات 'تو' کو پہنچا دیتے ہیں اور 'تو' کے سارے تاثرات 'میں' تک پہنچ جاتے ہیں۔ اسی سطح پر ابلاغ مکمل ہو جاتا ہے۔ مشترک زبان کے علاوہ قومی سطح پر یہ عمل کسی اور طرح ممکن نہیں ہے۔

جیسا کہ میں نے ابھی کہا ہے کہ کلچر زبان میں ظاہر ہوتا ہے۔ اسی لئے زبان کلچر کی ایک اہم ترین علامت ہے۔ جیسا کلچر ہو گا ویسی ہی زبان ہو گی۔ جیسی زبان ہو گی ویسا ہی کلچر ہو گا۔ زندہ زبان معاشرتی تقاضوں سے وجود میں آتی ہے اور خیال و احساس کے ایک ایسے نظام کو جنم دیتی ہے جس کے

ذریعے زبان کا تعلق معاشرے کے مختلف طبقوں سے یکساں ہو جاتا ہے جس میں تعلیم یافتہ اور غیر تعلیم یافتہ، ادنیٰ اور اعلیٰ، چھوٹے اور بڑے سب یکساں طور پر، اپنی اپنی ضرورت اور صلاحیت کے مطابق، شریک ہو جاتے ہیں۔ زبان اسی وقت پھیلتی ہے جب وہ سارے معاشرے کے مختلف طبقوں کے خیالات کی الگ الگ اور بیک وقت ترجمانی کر رہی ہو۔ یک جہتی کا عمل بھی اسی عمل کی کوکھ سے جنم لیتا ہے۔ مشترک قومی کلچر کی بنیاد ہمیشہ مشترک زبان پر ہوتی ہے۔ جب تک تبادلۂ خیالات کا کوئی ایسا مشترک ذریعہ نہ ہو، جس پر معاشرہ کا ہر طبقہ ایک دوسرے سے مل سکے، قومی یک جہتی اور قومی کلچر کی پیدائش کیسے ممکن ہے؟ مشترک زبان کی سطح پر ہی قومی معاشرے کا ہر طبقہ اور ہر علاقہ اپنے خیالات، اور جذبات کی جھلک دیکھتا ہے۔ اسی ذریعے سے وہ اپنے محسوسات کا اظہار پاتا ہے اور اسی سطح پر وہ اپنے اندر نئے احساسات اور نئے خیالات کی تخلیق کرتا رہتا ہے۔ اب ایسے میں یا تو کسی ملک میں ایک زبان اس طور پر مروج ہو گئی ہو کہ قومی ضروریات پوری کرنے میں کامیابی کے ساتھ ہاتھ بٹا رہی ہو یا پھر کم از کم علاقائی زبانوں کے ساتھ ساتھ ایک مشترک زبان بھی پیدا ہو چکی ہو۔ جسے ہر طبقہ ایک دوسرے سے ربط ضبط بڑھانے، اپنے خیالات و تجربات کے اظہار اور معاملاتِ معاشرت طے کرنے کے لئے برضا و رغبت استعمال کرتا ہو۔ اس عمل کے بغیر قومی کلچر کی پیدائش کی آس لگانا دیوانے کے خواب کا درجہ رکھتی ہے۔ مثال کے طور پر سوئٹزرلینڈ کو لیجئے۔ اس چھوٹے سے ملک میں تین زبانیں بولی جاتی ہیں۔ ایک جرمنی زبان، دوسری فرانسیسی اور تیسری پہاڑی۔ فرانسیسی اور پہاڑی اپنے اپنے علاقوں تک محدود ہیں لیکن جرمن زبان سارے ملک میں سمجھی اور بولی جاتی ہے اور یہی قومی سطح پر مشترک وسیلۂ اظہار کا کام انجام

دیتا ہے۔ اب ایک اور مثال لیجئے۔ روس ایک بڑا ملک ہے۔ اس میں بہت سی زبانیں بولی جاتی ہیں لیکن ساتھ ساتھ قومی سطح پر روسی زبان مشترک وسیلۂ اظہار کا کام انجام دیتی ہے۔ قومی امور اور معاملات اسی سطح پر طے پاتے ہیں۔ ایک علاقے کا انسان جب دوسرے لسانی علاقے کے انسان سے ملتا ہے تو روسی زبان ہی کو وسیلۂ اظہار بناتا ہے۔ قومی کلچر کی تشکیل کا مسئلہ اتنا بنیادی مسئلہ ہے کہ جب تک ذہن سے کبر کی دبیز چادر ہٹا کر چند بنیادی مسائل طے کر کے خلوص دل، لگن، محنت اور محبت سے انہیں زندگی میں برتنے کا عمل نہیں ہوگا پاکستانی معاشرے کا یہ عبوری دور اسی طرح طویل سے طویل تر ہوتا جائے گا۔ ہمارے ہاں سارے مسائل قومی سطح سے اتر کر صرف علاقائی سطح پر آگئے ہیں اور تنگ نظری کے ذریعہ قومی مسائل حل کرنے کی ناکام کوشش زندگی کے ہر شعبہ میں جاری ہے۔ کیا اس طرح ہم کسی ایسی منزل پر پہنچ سکتے ہیں جسے ہم 'قومی' کے لفظ سے موسوم کر سکیں؟

اب تک جو کچھ میں نے کہا اس سے ایک بات یہ سامنے آتی ہے کہ قومی کلچر کی تشکیل کے لئے ضروری ہے کہ اس معاشرے کے پاس ایک ایسی زبان ہو جسے ہر طبقہ قومی سطح پر اپنے معاملات انجام دینے کے لئے استعمال میں لاتا ہو۔ نہ صرف یہ بلکہ اس کے احساسات تجربات اور خیالات کی ترجمانی بھی اسی زبان کے ذریعے ہو رہی ہو۔ پاکستان ان معنی میں بھی دوسرے معاشروں سے مختلف ہے۔ یہاں ہر علاقے کی اپنی زبان ہے۔ سندھ میں سندھی، پنجاب میں پنجابی، سرحد میں پشتو، بلوچستان میں بلوچی اور مشرقی پاکستان میں بنگلہ بولی جاتی ہے۔ ان کے علاوہ کئی اور بولیاں بھی رائج ہیں۔ بنگلہ زبان بولنے والے پنجابی بولنے والوں کے لئے، پشتو بولنے والے سندھی بولنے والوں کے

لئے اور اسی طرح ایک زبان بولنے والا دوسری زبان بولنے والے کے لئے اجنبی ہے۔ یہ ساری زبانیں اپنے اپنے علاقوں تک محدود ہیں اور ان میں سے کوئی ایک زبان ایسی نہیں ہے جسے قومی سطح پر ابلاغ کا ذریعہ بنا سکیں۔ اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ زبانوں کی اس کثرت اور مغائرت کے درمیان قومی کلچر کی پیدائش کیسے ممکن ہے؟ پھر یہی نہیں قومی سطح پر دو زبانیں ہیں۔ ایک اردو دوسری بنگلہ۔ اس کے علاوہ سرکاری زبان کی حیثیت انگریزی کو حاصل ہے۔ زبانوں کی اس رنگا رنگی میں پاکستانی کلچر کی پیدائش کا مسئلہ اور دشوار ہو جاتا ہے۔

اب ایسے میں سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ قومی زبانوں سے علاقائی زبانوں کا کیا رشتہ ہے اور اس رشتے کی کیا نوعیت ہے۔ نہ صرف یہ بلکہ قومی زبانوں کا مسئلہ علاقائی زبانوں سے تعلق سے کس طور پر حل کیا جائے تاکہ قومی کلچر کی تشکیل بروئے کار لائی جا سکے۔ اس مسئلے کو سامنے رکھتے ہوئے جب غور کیا جائے تو چار علاقائی زبانیں اور دو قومی زبانیں سامنے آتی ہیں۔ انگریزی زبان کا تسلط اور اقتدار اس کے علاوہ ہے۔ یہ بات واضح ہے کہ زبان کا مسئلہ بھی اور دوسرے قومی و تہذیبی مسائل کی طرح تنگ نظری، تعصب اور عصبیت کے ذریعے حل نہیں کیا جا سکتا۔ اس کے لئے وسیع النظری اور فراخدلی کی ضرورت ہے۔ ایسی وسیع النظری جس سے خلوص کی مہک آتی ہو اور اپنائیت کا شدید احساس ہوتا ہو۔ نہ صرف یہ بلکہ مسئلے کو حقیقت کے اصل روپ میں دیکھنے کے شعور کا احساس بھی ہوتا ہو۔ زبانوں کی اس رنگا رنگی، کثرت اور مغائرت کے درمیان اس مسئلے کو قومی کلچر کے نقطۂ نظر سے حل کئے بغیر ہم کسی ایسے کلچر کی آس نہیں لگا سکتے جسے ہم اپنا الگ، ممتاز قومی کلچر کہہ سکیں اور جس کے بغیر اس ملک کے بھی کوئی معنی نہیں رہتے۔ گزشتہ سترہ اٹھارہ سال سے یہ مسئلہ صرف سیاسی

کی سطح پر زندہ رہا ہے اور اس کا حل صرف جذبات کی تلاطم خیز دلدل کے اندر تلاش کیا گیا ہے یا پھر اس مسئلے پر صرف اس انداز سے سوچا گیا ہے جس میں انگریزی زبان کو برقرار اور مسلط رکھنے کے امکانات روشن رہ سکیں۔ اس طرزِ عمل سے جو نقصان ہمیں بحیثیت مجموعی پہنچا ہے اس کا نتیجہ یہ ہے کہ ہم اب تک اس راستے پر بھی نہیں چل سکے ہیں جو قومی یک جہتی اور قومی کلچر کی منزل تک لے جاتا ہے۔ قومی نقطۂ نظر اور قومی کلچر کی تشکیل کے تعلق سے اس مسئلے پر غور کر کے میں اس نتیجے پر پہنچا ہوں کہ علاقائی زبانوں کو پھلنے پھولنے کا پورا پورا موقع دیا جائے لیکن یہ پھلنا پھولنا ان معنی میں نہ ہو کہ علاقے قومی کلچر کے تصور سے بے نیاز ہو کر اپنی الگ شخصیت بنانے کے عمل میں مصروف ہو جائیں۔ اس مسئلے کا حل یہ ہے کہ مغربی پاکستان کے مختلف لسانی علاقوں کے لوگ دو دو زبانیں پڑھیں اور اسی طرح مشرقی پاکستان کے لوگ بھی دو دو زبانیں پڑھیں۔ ایک اپنی علاقائی زبان اور ایک اردو۔ یہ بات ذرا سی وضاحت چاہتی ہے۔ مغربی پاکستان کے مختلف لسانی علاقوں کے لوگ ایک اپنی علاقائی زبان سیکھیں اور اسی کے ساتھ ایک قومی زبان اُردو بھی۔ مشرقی پاکستان کے لوگ ایک اپنی علاقائی زبان، جو قومی زبان بھی ہے، سیکھیں اور ساتھ ساتھ دوسری قومی زبان اُردو بھی۔ اس طرح مغربی پاکستان کے مختلف لسانی علاقے ایک مشترک وسیلۂ اظہار کے ذریعے قومی یک جہتی کا عمل پیدا کر کے قومی کلچر کی تشکیل کر سکیں گے اور دوسری طرف مشرقی پاکستان کے لوگ بھی ایک زبان کے ذریعے مغربی پاکستان سے ابلاغ کر کے قومی کلچر کی تشکیل کے عمل میں شریک ہو سکیں گے۔ ایک طرف مغربی پاکستان ایک لسانی وحدت میں منسلک ہو جائے گا اور دوسری طرف مشرقی و مغربی پاکستان بحیثیت مجموعی قومی سطح پر ایک لسانی وحدت

میں پیوست ہو جائے گا اور پھر اس طرح دونوں علاقے قومی یک جہتی اور کلچر کی تشکیل کے عمل میں بذاتِ خود ایک وحدت بن جائیں گے۔ اس بات کو اور واضح کرنے کے لئے ذرا دیر کو اُردو کو درمیان سے نکال دیجئے اور دیکھئے کہ قومی یک جہتی کے سلسلے میں کیا صورتِ حال پیدا ہوتی ہے۔ اب ایک طرف مغربی پاکستان میں یہ عمل ہو گا کہ ہر علاقہ ہر دوسرے علاقے کی زبان سیکھے گا تاکہ اس کی معاشرتی و تہذیبی ضروریات پوری ہو سکیں اور دوسری طرف مشرقی پاکستان کے لوگ ایک اپنی زبان بنگلہ اور مغربی پاکستان کے علاقوں کی ساری زبانیں سیکھیں گے تاکہ اس علاقے کے مختلف لوگوں سے معاشرتی و تہذیبی ضروریات کو پورا کر سکیں۔ اس عمل کا نتیجہ یہ ہو گا کہ قوم کے سارے بچے قومی یک جہتی پیدا کرنے کے بجائے صرف محض زبانیں سیکھنے میں لگ جائیں گے لیکن کیا یہ صورتِ حال جذباتی اور مضحکہ خیز نہ ہو گی؟ زبانوں کی رنگا رنگی کے مسئلے کا حل یہی ہے کہ مغربی پاکستان کے لوگ دو زبانیں، ایک علاقائی زبان اور اُردو اور مشرقی پاکستان کے لوگ ایک بنگلہ اور دوسری زبان اُردو سیکھیں تاکہ اس طرح قومی کلچر کی پیدائش کے امکانات روشن ہو سکیں۔

اب تک زبان کے مسئلے کو صرف جذبات کی سطح پر حل کرنے کی کوشش کی جاتی رہی ہے۔ انگریزی تعلیم یافتہ طبقہ جس کے ہاتھ میں اقتدار کی باگ ڈور بھی ہے، سارے معاشرے سے الگ ایک شخصیت رکھتا ہے جس کا تعلق یہاں کے کلچر اور عوام سے بہت دور کا بھی نہیں ہے۔ وہ یہ چاہتا ہے کہ زبانوں کے مسئلے کو اسی طرح الجھا کر انگریزی زبان کو برقرار رکھے تاکہ اس کا اقتدار بھی اسی طرح باقی رہ سکے۔ اس طبقے سے تعلق رکھنے والے لوگ یہ کہیں گے کہ جب مسئلہ اتنا پیچیدہ ہے تو کیوں نہ انگریزی زبان کو باقی رکھا جائے تاکہ ایک طرف ایک زبان

لسی باقی رہے جو مشترک وسیلۂ اظہار بنی رہے اور دوسری طرف ساری دنیا سے ہمارا پورا تعلق بھی باقی رہے۔ لیکن کیا اپنے معاشرے سے دور ہو کر دنیا سے ہمارا کوئی زندہ تخلیقی رشتہ باقی رہ سکتا ہے؟ لیکن یہ مسئلہ ہمارے اہل سیاست کے ادراک سے شاید ماورا ہے یا پھر وہ اسے سمجھنا نہیں چاہتے۔ تخلیقی رشتے کے بغیر دنیا سے کسی رشتے کے کوئی معنی نہیں ہیں۔ انگریزی تعلیم نے ہمیں بہت سے علمی و ذہنی فائدے پہنچائے ہیں۔ لیکن ہم نے اس زبان کو اوڑھنا بچھونا بنا کر جس طرح اپنے اوپر سوار کر لیا ہے اس کا نتیجہ یہ ہے کہ ہماری حقیقی فکر کو تخلیقی اظہار ذیلی حیثیت اختیار کر کے کمزور ہو گیا ہے اور دوسرے یہ کہ ہمارے لئے 'معنی' کی کوئی اہمیت نہیں رہی ہے۔ سارا زور، ساری قوت و صلاحیت روایتی فکر کے روایتی اظہار پر صرف ہو رہی ہے۔ کسی غیر زبان کو اس طور پر قبول کرنے کے معنی یہ ہیں کہ لفظوں کے ذریعے قومی روح کا اظہار بند ہو گیا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ معاشرتی و تہذیبی سطح پر تعلیم یافتہ طبقے اور عوام کے درمیان حقارت کی ایک وسیع خلیج حائل ہو گئی ہے۔ اس حقارت نے تعلیم یافتہ طبقے کو اس سطح پر لا کھڑا کیا ہے جس سطح پر ۱۹۴۷ء سے پہلے انگریز حکمراں کھڑا تھا جس کا مقصد صرف یہ تھا کہ وہ کس طرح اپنے اقتدار کی عمر کو بڑھا سکتا ہے۔ جن کے لئے قومی مسائل قومی روح اور قومی یکجہتی بے معنی الفاظ تھے۔ ہمارا تعلیم یافتہ طبقہ آج اسی ذہنیت کا حامل ہے اور ہمارا تخلیقی رشتہ صرف محض تقلید کا رشتہ بن گیا ہے۔ قومی زبان کا بنیادی عمل یہی ہے کہ وہ معاشرے کے مختلف طبقوں کے درمیان حقارت کی وسیع خلیج کو پاٹ کر قومیت کے تصور کو ابھارتی ہے۔ ہر طبقے میں قومی زبان کے استعمال کے معنی یہ ہیں کہ تہذیبی روایت اور اس کا شعور رنگا رنگ شکلوں میں اعلیٰ سے ادنیٰ اور ادنیٰ سے اعلیٰ طبقے تک پہنچ رہا ہے اور معاشرے

کا ہر طبقہ اپنی روح کا اظہار کر کے قومی روح کو پھیلانے اور بڑھانے کا کام انجام دے رہا ہے۔ یہ کام انگریزی زبان یا کوئی اور غیر زبان ہرگز ہرگز انجام نہیں دے سکتی۔

آزادی کے بعد سے پاکستان میں انگریزی زبان کا رواج مسلسل بڑھ رہا ہے۔ قوم کی ذہانت اور صلاحیتوں کے قطرے انگریزی زبان کے سمندر میں گر کر معدوم ہو رہے ہیں۔ تعلیم یافتہ طبقے کی شخصیت دونیم ہے۔ انگریزی زبان کے ذریعے تعلیم حاصل کر کے ہم نے لفظوں کا استعمال تو از بر ضرور کر لیا ہے لیکن ان کے تخلیقی معنی سمجھنے سے معذور ہیں۔ کیا آپ کسی ایسے مصنف کی مثال دے سکتے ہیں جس نے زندگی بھر اس زبان کو اپنی تخلیقی قوتوں کے اظہار کا ذریعہ بنایا ہو اور اسے انگریزی زبان و ادب کی تاریخ نے وہ درجہ دیا ہو جو دوسرے درجے کے مصنفین کو دیا جاتا ہے۔ شاید ایک نام بھی ہم مثال کے طور پر ایسا نہیں لے سکتے۔ کیا غالب اور اقبال کی شاعری کو اہل ایران نے اپنی تاریخ میں کوئی مقام دیا ہے؟ اس حقیقت سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ ہر شخص اپنے معاشرے کے تعلق سے زندہ ہے اور اسی رشتے سے دوسرے معاشروں میں اس کی وقعت اور اس کا وقار قائم ہے۔ اب سوچنے کی بات یہ ہے کہ انگریزی زبان کو اس طرح اوڑھنا بچھونا بنا کر ہم نے کیا کھویا اور کیا پایا ہے۔ ایک طرف ہم نے 'معنی' کے تصور کو گم کر دیا ہے اور دوسری طرف 'تخیل' کو شدید طور پر مجروح کیا ہے۔ اسی لئے ہمارا تخلیقی جذبہ افسردہ، ذہنی قوتیں ضعیف اور تخیل کمزور ہے۔ اس امر کا اعتراف تو خود ہمارے اہل فکر نے بھی کیا ہے کہ غیر زبانوں کے ذریعے تعلیم حاصل کرنے سے طلبہ پر ایک غیر معمولی بوجھ پڑتا ہے اور ان میں آزاد فکر، تخلیقی عمل، تخیل اور ذہنی صلاحیتیں بجھ جاتی ہیں۔[1] گزشتہ

---

[1] ایجوکیشن کمیشن رپورٹ ص ۲۹۲

دو سو سال سے ہماری ساری قوم پر یہی بار پڑ رہا ہے۔ انگریزی زبان کے ذریعے تعلیم حاصل کرکے ہم نے دنیا سے اپنا رشتہ قائم رکھنے پر تو فخر کیا ہے لیکن ساتھ ساتھ زبان کی اجنبیت کے پردوں میں ایسے الجھے رہے ہیں کہ یا تو سوچنے کا عمل سرے سے ہمارے ہاں ہوا ہی نہیں ہے اور اگر ہوا بھی ہے تو وہ بہت کمزور اور ٹوٹا ٹوٹا سا۔

وہ لوگ جو اس سلسلے میں یہ جواز دیتے ہیں کہ پہلے اپنی زبان کو اس لائق تو بناؤ کہ وہ تعلیم کے اظہار کا وسیلہ بنائی جا سکے وہ یہ بتانا ہمیشہ بھول جاتے ہیں کہ آخر چلتی گاڑی میں پہیہ کیسے بدلا جا سکتا ہے! جب تک ہم اپنی زبان کو قبول نہیں کریں گے۔ اسے نہیں برتیں گے اس میں اپنی صلاحیتوں کا خون شامل نہیں کریں گے، اسے معاش کا وسیلہ نہیں بنائیں گے آخر وہ زبان کس طرح پروان چڑھے گی۔ قومی کلچر کی تشکیل کا مسئلہ بنیادی طور پر اسی امر سے وابستہ ہے۔ اگر زبانوں کے مسئلے کو ایمان داری اور خلوص دل کے ساتھ اس سطح پر حل کیا جائے تو ایک طرف علاقائی زبانیں ترقی کریں گی اور دوسری طرف قومی زبانیں پھل پھول کر ہمارے قومی مزاج اور تہذیبی روح کا اظہار کر سکیں گی۔ اس طرح علاقائی اور قومی زبان میں جذب و قبول کا عمل بھی تیز ہو جائے گا اور ایک کی قوت دوسرے کی قوت بن جائے گی۔
قومی کلچر میں علاقائی کلچر کی وہی اہمیت ہے جو جسم کے لئے اعضاء کی ہوتی ہے۔ علاقائی کلچر کے معنی یہ ہیں کہ اس کے پاس اپنی زبان ہو اور اس زبان کا تعلق ایک دوسری (قومی) زبان سے حد درجہ گہرا ہو اور نہ صرف گہرا ہو بلکہ اس زبان کی زندگی کا دارومدار بھی اسی زبان پر ہو۔ اور پھر یہ تعلق آبادی کے صرف ایک طبقے کے لئے نہ ہو بلکہ ساری آبادی کے لئے ہو اور اس علاقائی

کلچر کا ہر فرد نہ صرف اپنی علاقائی بلکہ قومی زبان سے بھی پوری طرح واقف ہو[1] قومی سطح پر اس مسئلے کا یہی حل ہے۔ لسانی مسئلے کی اسی پیچیدگی کی وجہ سے کلچر کی سطح پر ہماری مثال اس بچے کی سی ہے جو دوسروں کی نقلیں اتارتا ہے تو گھر والے اسے دیکھ کر نہال ہو جاتے ہیں۔

1- T. S. Eliot : Notes towards the definition of culture p. 54

(۸)

ذہنی آزادی اور تہذیبی عوامل

امام غزالی نے جواب دیا کہ

"آج کل کے لوگ میری باتوں کو برداشت نہیں کر سکیں گے
کیونکہ اس زمانے میں جو شخص سچ کہتا ہے، انسان تو در کنار
در و دیوار اس کے دشمن بن جاتے ہیں"۔ ۱؎

سچ کا یہی ڈر بیر تسمہ پا بن کر آج ہمارے معاشرے کے کاندھوں پر سوار ہے۔ اس ڈر نے فرد کو اتنا کمزور کر دیا ہے کہ آج، وہ ہر اس بات کے اظہار سے خائف ہے جسے وہ صحیح جانتا ہے لیکن جو اسے ذرا سا بھی نقصان پہنچانے کی قوت رکھتی ہے۔ اس بیماری میں معاشرے کا ہر ادنیٰ و اعلیٰ مبتلا ہے ــــــ جہاں فرد اتنا کمزور ہو گیا ہو، جہاں خوف اور عدم تحفظ کے احساس نے فرد کو اتنا بزدل اور ناکارہ بنا دیا ہو وہاں قومی کلچر کی تشکیل کا مسئلہ آخر کیسے اہمیت اختیار کر سکتا ہے۔ اس طرزِ عمل کا اثر یہ ہے کہ فرد کو اجتماعی کاموں سے کوئی دلچسپی باقی نہیں رہتی ہے اور وہ عدم دلچسپی، بے تعلقی اور خوف کی چادر تانے حالتِ بیماری میں آرام کرنے کی کوشش میں مصروف ہے۔ اسی لئے جب میں یہ کہتا ہوں کہ ذہنی آزادی کلچر کی تشکیل اور اس کی نشو و نما کے لئے بنیادی حیثیت رکھتی ہے تو اس کے معنی یہ ہیں کہ میں سچائی کے اظہار پر ایمان رکھتا ہوں اور صداقت کے ہر رُخ کو توجہ سے دیکھنے کا دل سے قائل ہوں۔ کسی کلچر کے لئے ذہنی آزادی

۱؎ مکتوبات حضرت امام غزالی [illegible]۔ مطبوعہ [illegible]

کی اہمیت یہ ہے کہ تخلیقی روح، اور معاشرتی و تہذیبی یکجہتی اسی کی کوکھ سے جنم لیتی ہے اور اسی عمل کے ساتھ قوم کے افراد کنوئیں کی چار دیواری سے باہر نکل کر کھلی فضا میں سانس لیتے ہیں۔ ذہنی آزادی کا بنیادی کام یہ ہے کہ وہ فرد کے اندر خوف کو اس طور پر جڑ پکڑنے نہ دے کہ وہ، زندگی کی ہر سطح پر صرف سمجھوتہ کرنے پر قانع ہو جائے اور اس کی اپنی سچائی اور تجربہ اس کے لئے کوئی معنی نہ رکھے۔ اس خوف کا اثر یہ ہے کہ میں ایک فرد کی حیثیت سے معاشرے کی عام سرگرمیوں سے بے تعلق ہو گیا ہوں۔ اپنے حقوق سے بھی اور اپنے فرائض سے بھی۔ صداقت کا اظہار اسی وقت ممکن ہے جب میں اجتماعی ذمہ داری سے بے تعلق نہ ہوں اور مجھے معاشرے سے پورے طور پر دلچسپی ہو۔ آزادیٔ اظہار کا خوف مجھ میں بے تعلقی پیدا کر کے صداقت کے اظہار سے باز رکھتا ہے اور اس طرح معاشرہ دیکھتے ہی دیکھتے ایک لاش بن کر سڑنے گلنے لگتا ہے۔ آزادیٔ اظہار کا احساس ہی فرد کے لئے کافی ہے کہ وہ اپنے فرائض ذمہ داری سے انجام دے سکے۔ آزادیٔ اظہار کا احساس دراصل حقوق کے تحفظ کا احساس ہے۔ جہاں حقوق پورے طور پر فرد کے سامنے ہوں گے وہاں فرائض کا احساس بھی ذمہ داری کے ساتھ فرد کے اندر موجود ہوگا۔ یہ ایک ہی عمل کے دو رُخ ہیں۔ فرد اسی کے سہارے زندگی کی ہر سطح پر اپنی تخلیقی سرگرمیاں زندہ رکھنے کا عمل کر سکتا ہے مثلاً مجھے ہر دم یہ احساس رہنا چاہئے کہ میرے ملک میں جو کچھ ہو رہا ہے۔ میرے ملک کے راہنما اور دوسرے لوگ جو کچھ کرتے یا کر رہے ہیں اس کی ذمہ داری، خواہ میں اس میں براہِ راست شریک [illegible] ہوں، مجھ پر عائد ہوتی ہے۔ گو یہ ذمہ داری محدود ہے لیکن اس کے معنی یہ ہیں کہ مجھے اپنے فرائض اور اپنے حقوق کا احساس ہے اور اس ذمہ داری سے عہدہ برآ ہونے کے لئے میرا یہ فرض ہے کہ میں ایمانداری اور جرأت کے

ساتھ صداقت کے اس پہلو کا اظہار کروں جو دوسروں کے عمل سے مجھ میں پیدا ہوتی ہے۔ آزادیٔ اظہار کے معنی بھی یہی ہیں۔ اسی عمل کی کوکھ سے تخلیقی جذبہ نمو پاتا ہے اور کلچر کی نشوونما ہوتی ہے۔ معاشرتی انصاف کا تصور بھی اسی طرزِ فکر سے پیدا ہوتا ہے اور کچلے ہوئے انسان کے دل و دماغ میں امید اور مقصد کا چراغ روشن ہو کر زندگی کے با معنی ہونے کا احساس پیدا ہوتا ہے۔ انسان کو بچانے کے لئے ضروری ہے کہ اس میں 'نہیں' کہنے کی قوت کو زندہ رکھا جائے تاکہ اس میں یہ حوصلہ باقی رہے کہ جو کچھ صداقت نہیں ہے اسے وہ جھوٹ کہہ سکے۔ ہر پلیٹ فارم پہ ہمارا سب سے اہم اور بنیادی مطالبہ یہی ہونا چاہئے کہ ہم ذہنی آزادی کے لئے جد و جہد کرتے رہیں۔ حیرت کی بات ہے کہ ہم آزادی کی اہمیت کا تو دن رات احساس دلاتے ہیں اور آزادی کو زندگی سے زیادہ عزیز رکھتے ہیں لیکن یہ بھول جاتے ہیں کہ ذہنی آزادی بھی آزادی ہی کا ایک لازمی حصہ ہے اور اسے آزادی سے الگ کر کے ہم آزادی کو بھی برقرار نہیں رکھ سکتے۔ کیا وہ لوگ جو ذہنی آزادی کو کچل کر خود آزادی کو خطرے میں ڈال دیتے ہیں کسی طرح بھی محبِ وطن ہونے کا دعویٰ کر سکتے ہیں! ہمہ گیر تخلیقی روح وہاں بیدار ہوتی ہے جہاں اسے سُنا جاتا ہے اور اہمیت دی جاتی ہے۔ غلامی کی زنجیر توڑنے سے کیا فائدہ اگر زنجیر توڑنے والا اپنے ہاتھ پیر ہلانے کے قابل نہ رہے۔ آزادی وہ ہے جس میں ذہن اور صلاحیت کو پھلنے پھولنے کی اجازت ہو۔ جہاں ہوا کو پورے طور پر استعمال کرنے کی آزادی ہو۔ جہاں معمولاتِ زندگی سے بچنے کی آزادی ہو۔ یہی وہ آزادی ہے جو ہمارے اندر ذہنی سنجیدگی اور احساسِ ذمہ داری کو جنم دیتی ہے اور انسانی رشتوں میں افہام و تفہیم اور محبت کا شعور پیدا کرتی ہے۔ یہی وہ چیز ہے جس سے اس بات کا اظہار ہوتا ہے کہ معاشرے میں کلچر موجود ہے یا کلچر پروان چڑھ رہا ہے۔ ایسے

لوگوں کے لئے کلچر کے کیا معنی جو خود اندھے اور بہرے ہوں۔ جن کی صلاحیتیں پابندیوں سے مردہ اور بے یقینی و خوف سے سوکھ گئی ہوں۔ مولا آں باشد کہ آزاد کند کے معنی بھی یہی ہیں۔

جس معاشرے میں اقتدار پرست قوتیں آزادی کے تحفظ، حب الوطنی اور بیرونی خطروں کا نام لے کر ذہنی آزادی کو کچلنے لگتی ہیں وہاں معاشرہ رفتہ رفتہ اس آگ کی طرح ٹھنڈا ہونے لگتا ہے جس میں ایندھن ڈالنے کا عمل بند ہو گیا ہے۔ 'خیال' کا درخت مرجھا کر سوکھنے لگتا ہے اور معاشرہ، وقت اور زمانے کی ضرورت کے مطابق آہستہ آہستہ بدلنے کا عمل بند کر کے، ایک جگہ ٹھہر جاتا ہے۔ نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ معاشرہ یا تو بے روح ہو کر کسی دوسرے کا دست نگر ہو جاتا ہے یا پھر 'انقلاب' اس کی جگہ لے لیتے ہیں۔ آزادیٔ اظہار کی قوت کا کمال یہ ہے کہ وہ معاشرے میں اچانک انقلاب کے عمل کو روک دیتی ہیں اس لئے کہ معاشرہ کھلی فضا میں سانس لے کر اچھے بُرے میں امتیاز کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے اور تبدیلی کو اس طور پر قبول کرتا رہتا ہے کہ وقت آنے پر وہ خود اُس جیسا ہو جاتا ہے۔ فرد کے اندر اعتماد باقی رہتا ہے اور اس طرح سارا معاشرہ احساسِ ذمہ داری کے ساتھ اپنے حقوق کا مطالبہ کرتے ہوئے اپنے فرائض انجام دیتا رہتا ہے۔ اس عمل سے خیال کا ارتقا جاری رہتا ہے اور اسی کے ساتھ کلچر کا عمل بھی۔ ذہنی آزادی صرف ردِ عمل کے اظہار کا نام نہیں ہے بلکہ یہ ایک آدرش کا درجہ رکھتی ہے۔ تخلیق کی آگ کبھی آندھیوں سے بجھ جاتی ہے اور کبھی ٹھنڈے پانی سے۔ کبھی آمریت کا تشدد اسے بجھا دیتا ہے اور کبھی تن آسانی اسے ٹھنڈا کر دیتی ہے اسی لئے ضروری ہے کہ ذہنی آزادی کے تحفظ کے لئے معاشرے کے ہر فرد کو ہر وقت اپنے اپنے طور پر جنگ کرتے رہنا چاہئے

تاکہ تخلیق کی آگ روشن رکھی جا سکے۔ ذہنی آزادی اتنا بڑا آدرش ہے کہ زندگی کو خطرے میں ڈال کر بھی اس کی حفاظت کرنی چاہئے تاکہ فرد کو زندہ رکھا جا سکے۔ اب جو ہمیں یہ محسوس ہوتا ہے کہ فکر، جذبہ اور احساس مردہ ہو گئے ہیں اور احساس مرگ صرف بیزاری چھوڑ گیا ہے یا یہ معلوم ہوتا ہے کہ اجتماعی طور پر زندگی سسک رہی ہے تو اس کی وجہ بھی یہی ہے کہ ذہنی آزادی نہ ہونے کی وجہ سے خیال کا ارتقا رک گیا ہے۔ اب ہمارے پاس کچھ سوچنے اور کرنے کے لئے باقی نہیں رہا ہے — جب بیکاری محض کا احساس اتنا گہرا ہو جائے تو پھر فرد اور معاشرہ کیا کر سکتے ہیں؟ ہماری نسل کو اسی لئے آج یہ محسوس ہوتا ہے کہ ہم اس نسل کے جو زندہ نہیں، صرف بھوت ہیں۔

۲

اب تک ہم نے اس صورت حال کا جائزہ لیا ہے جس سے ہم ذہنی آزادی کے تعلق سے کلچر اور تخلیقی روح کی سطح پر دوچار ہیں۔ آیئے اب دیکھیں کہ وہ کون سی قوتیں ہیں جو ذہنی آزادی کو دبا رہی ہیں اور وہ کون سی قوتیں ہیں جو آزادی اظہار کی حمایت میں آواز اٹھا سکتی تھیں اور نہیں اٹھا رہی ہیں اور اس کی وجہ کیا ہے۔

وہ قوتیں جو آزادی اظہار کو روک رہی ہیں ان میں ایک طرف وہ تنگ نظر لوگ شامل ہیں جو روایتی و مروجہ خیال میں کسی قسم کی تبدیلی کو کفر سمجھتے ہیں اور دوسری طرف سیاست و تدبر کے وہ اجارہ دار ہیں جو سارے معاشرے کی آنکھوں پر وہی عینک چڑھا دینا چاہتے ہیں جو خود ان کے اقتدار کی آنکھوں پر چڑھی ہے۔ پہلے گروہ میں وہ لوگ ہیں جو اپنے عقائد کے سلسلے میں اتنا تشدد برتتے ہیں کہ ہر اس فکر یا طرز عمل کو جو ان سے مطابقت نہیں رکھتا گردن زدنی قرار دیتے ہیں۔

ان کے نزدیک مذہب کے معنی صرف وہ قصہ کہانیاں اور معجزوں بھری روایات ہیں جن کی مدد سے وہ اپنے وعظوں میں گرمی بھر کر ملک کی غالب آبادی کو ضعیف الاعتقادی کے طلسم میں گرفتار رکھتے ہیں۔ مذہب کے اجارہ داروں کا کاروبار چونکہ صرف توہم پر قائم ہے لہٰذا وہ ہر نئے خیال کو بار آور ہونے سے پہلے کچل دینا چاہتے ہیں۔ نتیجہ اس کا یہ ہے کہ مذہب کی سطح پر ذہنی آزادی کا مسئلہ ایک ایسی صورت حال سے دوچار ہے جس میں خیال غائب ہے اور توہم زندگی کا راستہ روکے کھڑا ہے۔ کوئی نیا خیال جب بھی حال کی گود میں آکر پنپنے کی کوشش کرتا ہے معاشرہ اسے چھپکلی سمجھ کر دامن جھٹکنے کا عمل کرتا ہے اور جھٹ اپنے مروجہ عقیدے یا خیال کے بے جان بچے کو گود میں بٹھا کر جذبے کی پوری شدت کے ساتھ پیار کرنے لگتا ہے۔ اس وقت اس کے ذہن کی حالت یہ ہوتی ہے جیسے اس کے لاڈلے بچے کو چھین کر ایک نامعلوم باپ کے بچے سے اس کی گود بھری جا رہی ہے۔ یہ وہ لوگ ہیں جو تاریخی بہاؤ سے الگ کھڑے ہیں اور جنہوں نے ذہنی آزادی کو خوف اور احساس زیاں کے تصور سے دبا کر خیال کے ارتقاء کو روک دیا ہے۔ آج انہی لوگوں کی وجہ سے نیا خیال دھول اور گرد میں اٹا کچی سڑک کے کنارے بڑا اجنبی سا گم رہا ہے۔

دوسرے گروہ میں، جیسا کہ میں نے کہا ہے، سیاست و تدبر کے وہ اجارہ دار شامل ہیں جو مملکت کے تحفظ کا نام لے کر ہر اس آواز کو دبانے کی کوشش کرتے ہیں جو ان کے اقتدار کے لئے ذرا سا بھی خطرہ بن سکتی ہے۔ ذہنی آزادی کے یہ اس لئے دشمن ہیں کہ یہ صرف محض اقتدار کے خواہاں ہیں اور معاشرے کو اپنی اقتدار کی برکات سے مستفیض کرنے کے لئے یہ ضروری سمجھتے ہیں کہ صرف ان کی ہی آواز معاشرے تک پہنچے۔ اس سطح پر اصولی یا اصولی سطح پر مخالفت

کا عمل بھی ذات کی مخالفت بن جاتا ہے۔ ایسے میں ہر اس شخص کو اقتدار حاصل ہو سکتا ہے جو ان کی فکر میں جذب ہو جائے اور ان کے بتائے ہوئے راستے پر چلنے اور ان کی عینک سے دیکھنے کا عمل ہنسی خوشی کر سکے۔ اسی لئے ہم دیکھتے ہیں کہ سارے معاشرے میں انفرادی صلاحیت کا تصور بے معنی ہے۔ بھاری چیزیں تہ میں بیٹھ گئی ہیں اور تنکے سطح آب پر تیر رہے ہیں۔ ایسے میں اقتدار کو برقرار رکھنے کے لئے ضروری ہے کہ معاشرے میں بحران کو برقرار رکھا جائے۔ یہ بحران خواہ نفسیاتی سطح پر قائم رہے یا پھر دشمن کے خوف اور غلامی کے ڈر پر اس کی بنیاد رکھی جائے۔ اس سطح پر مملکت اور قوم فرد سے الگ الگ چیز بن جاتے ہیں۔ فرد کی اہمیت باقی نہیں رہتی بلکہ یہ احساس کام آتا ہے کہ فکر و احساس سے الگ رہ کر بھی مملکت قوم کے اندر اچھائیوں کے عمل کو جاری رکھ سکتی ہے۔ ایسے میں مملکت کا نام بار بار استعمال کر کے در اصل حکومت خود اپنی حفاظت کا سامان مہیا کرتی ہے ورنہ فرد کو نظر انداز کر کے نہ مملکت کے کوئی معنی ہوتے ہیں اور نہ قوم کے۔ اب ایسے میں ہر اس آواز کو دبانا جو معاشرے میں خیال کے ارتقا کو آگے بڑھاتی ہے در اصل ایک ایسا عمل ہے جس کے کوئی مثبت معنی نہیں ہیں۔ یہ بات بڑی دلچسپ ہے کہ بچے کے رونے اور چیخنے کا علاج یہ کیا جائے کہ اس کے منہ پر زور سے تھپڑ مار کر ڈال پیلی آنکھوں سے اسے ڈرا دیا جائے۔ ممکن ہے ایسے میں وہ کچھ دیر کے لئے خاموش ہو جائے لیکن اس کی یہ خاموشی اس کے درد یا تکلیف کا علاج نہیں ہے جس میں وہ مبتلا ہے۔ بلکہ خطرہ یہ ہے کہ اگر اس کے مرض کا جلد علاج نہ کیا گیا تو کہیں وہ ہمیشہ ہمیشہ کیلئے خاموش نہ ہو جائے۔ ذہنی آزادی کو دبا کر فرد اور معاشرے کی تخلیقی صلاحیتوں کو ایک طویل عرصے کے لئے خاموش کر دینے کا یہی وہ عمل ہے جو ملک بے تعلق کے

مرض کی شکل میں خود ملک اور اس کی آزادی کے لئے ایک خطرہ ہے۔ ہمارے ہاں ذہنی آزادی کی سطح پر اب تک صرف یہ ہوا ہے کہ جو برسر اقتدار آیا اس نے دوسروں کی رائے کو دبانے اور کچلنے کے لئے ایڑی چوٹی کا زور لگایا۔ کبھی حب الوطنی کے خوف سے راستہ ہموار کیا اور کبھی غداری کے الزام سے حریفوں کو ڈرایا اور ساتھ ساتھ اپنی نیک نیتی کا ڈھنڈورا زور زور سے پیٹا۔ جب حریف برسر اقتدار آیا تو اس نے بھی وہی طریقہ عمل اختیار کیا جو خود اب تک اس پر استعمال کیا جاتا رہا تھا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ اس صورت حال کی وجہ سے رائے عامہ کبھی بیدار نہ ہو سکی جو اچھے اور برے میں امتیاز پیدا کر سکتی۔ اب تو یہ حال ہو گیا ہے کہ سچی خبریں بھی جھوٹی نظر آتی ہیں اس لئے کہ جب جھوٹ اور سچ میں امتیاز باقی نہیں رہے تو ہر سچ جھوٹ بن جاتا ہے اور ہر فرد اپنی ذات کے خول میں اتر کر صرف خود کو دیکھنے اور سنبھالنے لگتا ہے۔ ذہنی آزادی کے ذریعے ایک طرف برسر اقتدار قوتیں رائے عامہ کے ڈر اور اپنے اقتدار کے چھن جانے کے خوف سے نیک نیت رہتی ہیں اور صرف قومی ضمانت کی بنیادوں پر اپنا اقتدار کی بنیاد رکھتی ہیں اور دوسری طرف ان میں کام کرنے کی لگن اور صداقتوں کے ان فیصلوں کا احساس بھی باقی رہتا ہے جو اب تک ان کی فکر کے دائرے سے باہر تھیں۔ ذہنی آزادی کے ذریعے پروان چڑھنے والی رائے عامہ وہ قوت ہے جس کے سہارے معاشرے کے سارے مسائل حل ہوتے رہتے ہیں اور صحتمند توازن باقی رہتا ہے۔

ذہنی آزادی سے رائے عامہ بیدار ہوتی ہے اور بیدار رائے عامہ ذہنی آزادی کو تقویت پہنچاتی ہے۔ مثلاً ۱۹۴۷ء سے پہلے ہندوستان میں انگریزوں سے آزادی حاصل کرنے کے لئے رائے عامہ تقویت پا گئی تھی۔ یہ رائے عامہ ایک

طرف ہونے والے کو تقویت پہنچاتی تھی اور دوسری طرف ظلم ہونے والا رائے عامہ کو
تقویت پہنچاتا تھا۔ جیل میں جاتا تھا تو اسی رائے عامہ کے باعث اسے پورا اطمینان
رہتا تھا۔ اسے اس بات کا احساس رہتا تھا کہ یہ مصائب اس کے احترام و عزت
میں اضافے کا باعث ہوں گے اور رائے عامہ اسے وہ اہمیت دے گی جس کا
وہ مستحق ہے۔ لیکن آج بیدار رائے عامہ نہ ہونے کے سبب نہ کوئی زندہ تحریک
باقی ہے اور نہ فکر و خیال کی کوئی زندہ سطح باقی ہے۔ نتیجہ یہ ہے کہ اس زمانے
میں انصاف پر سوچنا تو درکنار نا انصافی کا احساس بھی زندہ نہیں رہا ہے۔ ذہنی
آزادی معاشرے کی زندگی اور خیال کی نشوونما کے لئے بنیادی چیز ہے۔

اسی گروہ میں وہ لوگ بھی شامل ہیں جو حکومت کے کارندے کہلاتے ہیں
اور جن کے طرز فکر و عمل کو دیکھ کر ہم نوکر شاہی کا نام اسے دے رہے ہیں کہ ان
کا سارا ذہنی ماحول عہد غلامی سے مستعار ہے۔ ان کے طرز فکر و عمل سے یہ بات
واضح ہے کہ حکومت اور عوام دو الگ الگ چیزیں ہیں اور دونوں کے مفاد ایک دوسرے
سے الگ ہیں۔ یہ لوگ آج بھی اسی ذہنیت کے علمبردار ہیں جو دور غلامی میں اچھے
اور قومی عناصر کو ابھرنے نہیں دیتی تھی تاکہ عہد غلامی کے دور کو ایک طویل عرصے
تک برقرار رکھا جا سکے۔ ان کا طرز عمل، طریقِ انصاف، اصول زندگی، کلچر، ذہنی
ماحول اور طرز فکر وہی ہے جو انگریزی حکومت سے انہیں بطور ورثہ ملا ہے۔ یہ
وہ اینٹ پتھر اور روڑے ہیں جو بیوروکریسی کی شکل میں ذہنی آزادی کو دبا کر قومی
کلچر کی تشکیل کے راستے کو روک رہے ہیں۔ آزادی کے بعد ضرورت اس امر
کی تھی کہ اس ذہنیت کو بدلا جاتا اور اس میں قومی مسائل، عوامی خواہشات کا
شعور پیدا کیا جاتا۔ لیکن آج بھی ملکی نظام کی گاڑی انہی پہیوں پر چل رہی
ہے جو نہ صرف پرانے ہو کر گھس پٹ گئے ہیں بلکہ جن میں اب چلنے کی سکت بھی

باقی نہیں رہی ہے۔ ان سب چیزوں نے مل ملا کر ذہنی آزادی کے مسئلے کو شدید
نقصان پہنچایا ہے۔

ایک طرف یہ قوتیں ہیں جو ذہنی آزادی کو کچل کر کلچر کی تشکیل کے مسئلے
کو دشوار بنا رہی ہیں اور دوسری طرف وہ قوتیں، جو اس سلسلے میں آواز اٹھا سکتی
تھیں معطل بن کر رہ گئی ہیں۔ آواز اٹھانے والے گروہ میں ملک کے دانشور،
قومی پریس، تعلیمی ادارے اور سیاسی جماعتیں شامل کی جا سکتی ہیں۔ ملک
کے دانشوروں میں شاید ایک بھی ایسا نہیں ہے جو صرف اپنی فکر اور اپنے قلم
سے اپنا پیٹ پال سکتا ہو۔ پیٹ پالنے کے لئے اسے یا تو کسی تعلیمی ادارے
سے منسلک ہونا پڑتا ہے یا کسی اخبار میں نوکری کرنا ہوتی ہے یا پھر سرکاری
کارندہ بن کر رہنا پڑتا ہے۔ یہ مختلف پیشے جن سے ملک کے دانشور اپنا پیٹ
پالتے ہیں، انہیں ان کی اپنی ذمہ داریوں سے عہدہ برا نہیں ہونے دیتے۔
مثلاً وہ تعلیمی ادارے جن سے ہمارے دانشور وابستہ ہیں یا تو سرمایہ داروں کے
زیر اثر ہیں یا حکومت کے اپنے قائم کردہ ہیں۔ اب ایسے میں ان سے فکر کی اس
سطح کی امید رکھنا جہاں وہ آزادی اور جرأت کے ساتھ اپنی رائے اور اپنے
خیال کا اظہار کر سکیں ایک ایسا مطالبہ ہے جسے وہ ان حالات میں پورا کرنے
سے معذور ہیں۔ دنیا بھر میں تعلیمی ادارے ذہنی آزادی کا گہوارہ رہے ہیں
لیکن یہاں معاشی مجبوریوں، نوکری چلے جانے کے ڈر اور بیدار رائے عامہ نہ
ہونے کی وجہ سے وہ خود اتنے کمزور ہو گئے ہیں کہ تخلیقی صلاحیتوں کے اظہار کا
عمل ہی بند ہو گیا ہے۔ اس وقت ملک کے سارے دانشور اسی صورت حال سے
دوچار ہیں۔ یہی حال پریس کا ہے۔ پریس بھی عام طور پر سرمایہ داروں کی ملکیت
ہے۔ سرمایہ داروں کے مفاد براہ راست حکومت سے وابستہ ہیں۔ اسی لئے

وہ دانشور، جو ملک کے مختلف اخباروں سے وابستہ ہیں، ذہنی آزادی کی اس روشنی سے محروم ہیں جس کی ان سے توقع کی جاسکتی تھی۔ پھر آدمی یہ ساری صعوبتیں اور افلاس و بدحالی کے ادبار کو برداشت بھی کرے بشرطیکہ اسے یہ احساس ہو کہ معاشرے میں اس کا احترام بڑھ جائے گا۔ لیکن یہاں بھی صورت حال بالکل مختلف ہے۔ ہمارے ہاں دانشور کی وہ اہمیت بھی نہیں ہے جو ایک عام دستکار، لوہار یا بڑھئی کی ہوتی ہے۔ ایسے میں سوچنے کی بات یہ ہے کہ آخر ذہنی آزادی کی روایت کیسے پروان چڑھ سکتی ہے۔ دانشور عام طور پر نچلے متوسط طبقے سے تعلق رکھتے ہیں۔ ہمارے ہاں یہی طبقہ تعداد میں مختصر، کمزور اور بوجھوں تلے دبا ہوا ہے۔ سارا معاشرہ کم و بیش دو طبقوں میں تقسیم ہے۔ یا امیر ہیں یا غریب۔ امیر تعلیم یافتہ ہیں اور غریب جاہل ہیں۔ ذہنی آزادی کی ضرورت کا احساس صرف تعلیم یافتہ متوسط طبقے کو ہوتا ہے۔ اور یہی وہ طبقہ ہے جو سب سے زیادہ کمزور اور ٹوٹا ہوا ہے۔ آج بھی ذہنی آزادی کا چراغ جس حالت میں بھی روشن ہے وہ مشرقی پاکستان، پنجاب اور ہجرت کرنے والی آبادی کے متوسط طبقے کی وجہ سے روشن ہے۔ چونکہ ملک میں کوئی عوامی تحریک موجود نہیں ہے اس لئے دانشوروں اور متوسط طبقے کا عوام سے بھی کوئی زندہ اور براہ راست تعلق باقی نہیں رہا ہے۔ ۱۹۴۷ء تک ملک میں عوامی تحریکیں زندہ تھیں۔ مشترک مقاصد موجود تھے۔ قومی سطح کا احساس باقی تھا جس نے کسان، مزدور، عوام، خواص، جاگیردار، سرمایہ دار اور دانشوروں کو جوڑ رکھا تھا لیکن آزادی کے بعد جیسے ہی مشترک مقاصد پرانے ہو کر ختم ہوئے عوامی تحریکیں کمزور پڑتی گئیں اور ہر طبقہ ایک دوسرے سے الگ ہو کر صرف اپنے مفاد کو دیکھنے لگا اور یہ سب طبقے اسی طرح عمل کرنے لگے جس طرح آزادی سے پہلے انگریزی دور میں کرتے تھے۔

یہی حال سیاسی جماعتوں کا ہے۔ سیاسی جماعتیں عام طور پر مفاد پرستوں کی ٹولیاں بن کر رہ گئی ہیں۔ نہ ان کے پاس کوئی پروگرام ہے اور نہ براہ راست عوام اور ان کی خواہشات سے ان کا کوئی تعلق ہے۔ اب خدمت سیاسی زندگی کا معیار نہیں رہی اور اسی لئے ذہنی آزادی کی نہ انہیں ضرورت ہے اور نہ وہ اس کا مطالبہ کرتے ہیں۔ نئی قیادت ذہنی آزادی کے نہ ہونے کے سبب پروان نہیں چڑھ رہی ہے۔ کیا یہ بات تشویش ناک نہیں ہے کہ آخر موجودہ لوگوں کے بعد قیادت کا کیا ہوگا اور حکومت کن لوگوں کے ہاتھوں میں جائے گی؟۔

یہی حال تعلیمی اداروں کا ہے۔ اب تعلیمی اداروں میں تعلیم ایک آدرش نہیں رہی ہے بلکہ صرف و محض ایک عام پیشہ بن گئی ہے۔ پڑھانے والا یہ سمجھ رہا ہے کہ اسے تنخواہ ملے گی اور یہی سمجھ کر وہ پڑھا رہا ہے اور خود پڑھنے والا یہ سمجھ رہا ہے کہ پڑھ کر وہ بھی کل تنخواہ پائے گا۔ مدرس اور طالب علم دونوں ایک ہی طرز عمل کا شکار ہیں۔ اب سے پہلے تعلیم اتنا بڑا آدرش تھی کہ سرسید اسی کے سہارے ایک تحریک کھڑی کرکے قومی ہیرو بن سکتے تھے لیکن آج تعلیم صرف نااہلوں کا پیشہ بن کر رہ گئی ہے۔ نتیجہ یہ ہے کہ اس سطح پر بھی ذہنی آزادی اپنی موت آپ مر رہی ہے اور نئی نسلوں کے ذہن قومی جذبے اور قومی مفاد جیسی بنیادی صفات سے خالی ہیں۔ امام غزالی نے مدرسوں کی اصل مدرس کو قرار دیا تھا۔[1] "مدرسہ کی ضروریات میں ایک اشد ضرورت یہ ہے کہ مدرس عالم و فاضل ہو۔ ضروریات میں سے اصل مدرس ہے اور باقی اس کی شاخیں۔ مدرس ہی سے علم کی تر و تازگی اور درس کی گرم بازاری ہوتی ہے۔ اگر مدرسہ مدرس سے خالی ہو تو فوائد کا دروازہ بند ہو جاتا ہے خواہ مدرسہ اسباب و آلات ضروریہ سے پر کیوں نہ ہو۔"[1] آج ہم کم و بیش اس صورت حال سے دوچار ہیں۔ تعلیمی ادارے اسباب و آلات

[1] مکتوبات امام غزالی ص۴۹

سے پر ہیں لیکن مدرس کا کہیں پتہ نہیں ہے۔ یہی وجہ ہے کہ نہ علم کی گرم بازاری ہے اور نہ نئی نسلیں نیا خیال اور نئی قوت لے کر سامنے آ رہی ہیں۔ اب لے دے کر صرف یہ رجحان جڑ پکڑ رہا ہے کہ جن کے پاس اقتدار ہے وہ دولت کے خواہشمند ہیں اور جن کے پاس دولت ہے وہ اقتدار کے خواہش مند ہیں۔ زندگی کے اثبات کا نظریہ اقتدار و سرمایہ کی اسی جنگ کی نذر ہو گیا ہے۔ اب ہر شخص اپنے لئے زندگی بسر کر رہا ہے۔ اس بات سے آپ بھی واقف ہیں کہ جب انسان دوسروں کے لئے زندگی بسر کرتا ہے تو خیر کا عمل پیدا ہوتا ہے اور جب انسان صرف اپنے لئے زندگی بسر کرتا ہے تو شر کا عمل پیدا ہوتا ہے۔ خیر کا عمل ذہنی آزادی کو آگے بڑھاتا ہے اور شر کا عمل اسے دباتا اور زندگی کو محدود کرتا ہے۔

جب تک ذہنی آزادی کو ہم ایک اہم اور بنیادی قدر کے طور پر زندگی کی ہر سطح پر قبول نہیں کریں گے قومی یک جہتی اور قومی کلچر کا مسئلہ سراب کی شکل میں اسی طرح موجود رہے گا۔ لیکن ہم کتنے بھولے ہیں کہ اپنے خونی ہاتھوں کو بغل میں چھپائے نجات کی دعا مانگ رہے ہیں۔

⑨

نئے شعور کا مسئلہ

پچھلے صفحات میں جن خیالات کا اظہار کیا گیا ہے ان سب کو ایک وحدت کے طور پر دیکھئے تو ایک شکل ابھرتی نظر آتی ہے اور ایک آواز آتی سنائی دیتی ہے۔ یہ شکل ہمارے دور کی شکل ہے اور یہ آواز ہمارے دور کی روح کی آواز ہے۔ ان صفحات کے مطالعے سے اس بات کا اندازہ بھی ہوتا ہے کہ ہمارے پاس خیال کا کوئی زندہ نظام باقی نہیں رہا ہے اور اب ہم صرف 'مغربی' بن جانے کی خواہش کے سہارے آنکھیں میچے دوڑے چلے جا رہے ہیں۔ اس دوڑ میں نہ منزل کا تعین ہے اور نہ کسی سمت کا۔ اس وقت ہماری دوڑ اس جنگلی ہرن کی طرح ہے جو شکاری کتوں کے خوف سے بہت تیز دوڑنا چاہتا ہے مگر کچھ دیر بعد ایک جگہ ٹھہر کر پوری قوت کے ساتھ اچھلنے لگتا ہے اور اپنے تئیں یہ سمجھتا ہے کہ وہ بہت تیز دوڑ رہا ہے اور اسی اثنا میں شکاری کتے اسے آ دبوچتے ہیں۔ ہم بھی اپنی دانست میں بہت تیز دوڑ رہے ہیں لیکن 'خیال' کے نہ ہونے کے باعث پہلے سے کہیں زیادہ گہرے بحران میں گھرے ہوئے ہیں اور ہرن کی طرح ایک ہی جگہ ٹھہر کر بہت زور زور سے اچھل رہے ہیں۔ دوڑنے کے اس عمل میں سوچ کا عمل بالکل نہیں ہے۔ نتیجہ یہ ہے کہ ہم یا تو مہلک بے تعلقی کا شکار ہیں یا پھر گہری قنوطیت کا۔ اس وقت ہم برف کے تودوں کا پل بنا کر زندگی کا راستہ طے کر رہے ہیں۔ ہمیں زندگی میں زندگی کے کوئی معنی نظر نہیں

آتے۔ زندگی اس وقت تک یقیناً بے معنی ہے جب تک خیال، اس میں معنی پیدا نہ کر رہا ہو۔ خیال کا یہی عمل زندہ رہنے، آگے بڑھنے اور کچھ کرنے کا حوصلہ پیدا کرتا ہے اور یہی عمل فرد میں سوچنے اور معاشرے میں جذب ہونے کے عمل کو زندہ رکھتا ہے۔ ایسے میں فرد صرف اپنے لئے زندہ نہیں رہتا بلکہ دوسروں کے لئے، سب کے لئے زندہ رہتا ہے۔ یہ صورت حال بذاتِ خود بہت تشویش ناک ہے لیکن اس صورتِ حال کا شعور دراصل 'خیال' کا وہ بیج ہے جو نشو ونما پاکر ہمارے وجود میں معنی پیدا کرے اور ہمارے مقدر کو بدلنے کی قوت رکھتا ہے۔

اس ارضِ خاکی پر بسنے والی ساری قومیں اس وقت کم وبیش مغرب کے نظامِ خیال کے زیرِ اثر ہیں۔ ہمارے اندر بھی، دوسری ابھرنے والی قوموں کی طرح، یہی خواہش بیدار ہے۔ ہماری یہ خواہش اب کم از کم سو سال سے زیادہ پرانی ہو چکی ہے۔ یہ خواہش اگر کسی زندہ نظامِ خیال کے تابع ہوتی تو تشویش کی کوئی بات نہیں تھی۔ زندہ قومیں حالات اور زمانہ کے مطابق اپنے نظامِ خیال پر نظرِ ثانی کرکے رفتہ رفتہ بدلتی جاتی ہیں لیکن ہمارے ہاں یہ عمل یوں ہو رہا ہے کہ ہم صرف و محض آنکھیں بند کئے مغربی نظامِ خیال کے پیچھے دوڑ رہے ہیں اور اس بات کو بھول گئے ہیں کہ مغرب تین سو سال کی مسافت طے کرکے جہاں پہنچا ہے وہاں اب وہ خود ایسے تھکا دینے والے مسائل میں گھر گیا ہے جن سے نجات حاصل کرنے کے لئے اس کی روح بے چین ہے۔ اس راستے پر چلنے کے لئے ضروری تھا کہ ہم مغرب کے نظامِ خیال کی موجود صورتِ حال سے سبق لیتے اور تاریخ کے شعور سے ایک ایسا راستہ نکالتے کہ اس صورتِ حال سے خود کو محفوظ کر لیتے۔ یہ بات کسی وضاحت کی طالب نہیں ہے کہ

مغرب کی اندھی تقلید سے ہم کہیں بھی نہ پہنچ سکیں گے۔

مغرب کی ترقی اور نظامِ خیال کا بنیادی مظہر مشین ہے۔ ہم بھی، مغرب کی طرح، مشین کو اپنی زندگی میں داخل کرکے ترقی یافتہ ہو جانا چاہتے ہیں۔ لیکن کیا یہ بات ہمیں سوچنے کی دعوت نہیں دیتی کہ روح کی موت فرد کی موت ہے اور فرد کی موت مغربی تہذیب کا سب سے بڑا المیہ ہے۔ آئیے دیکھیں اس سلسلے میں خود مغرب کے مفکر کیا کہتے ہیں۔ مغربی کلچر کا تجزیہ کرکے اسپنگلر[1] اس نتیجے پر پہنچتا ہے کہ مغرب کا کلچر متجسس روح کا کلچر ہے۔ اس متجسس روح کے ذریعے اس نے دکھائی نہ دینے والی چیزوں کا انکشاف کرکے قدرت حاصل کی۔ یہ تجسس مغرب کے مزاج اور اس کے خون میں شامل ہے۔ یہی فاؤسٹ کی شبیہہ ہے جو مغرب کے متجسس کلچر کا عظیم ترین سمبل ہے۔ اٹھارویں صدی تک مغرب کے مفکروں کو یہ احساس تھا (اور یہ سارے مفکر مذہب کے زیرِ اثر تھے) کہ اگر یہ متجسس روح شیطان کے چنگل میں گرفتار ہو گئی تو وہ اسے ایک پہاڑ پر لے جا کر ساری دنیا اور اس کی قوتوں کا مالک بنا دینے کا وعدہ کرے گا اور اس طرح خدا کی قادرِ مطلق ہونے کی صفت کو مسخ کرے گا ——— اور یہی ہوا۔ شیطان اس متجسس روح کو پہاڑ پر لے گیا، دولت دنیا کی ساری قوتوں کا مالک بنا دینے کا وعدہ کرکے اس کے اندر اس جذبے کو ابھارا کہ وہ خدا سے الگ ہو کر خود خدا بن سکتا ہے۔ اپنی قسمت کا مالک اور قدرت و کائنات کا حاکم ——— اب وہ خود کارساز بن چکا تھا۔ اس طرزِ فکر نے ایک چھوٹے سے عالم کی حیثیت میں مشین کا تصور پیدا کیا تاکہ وہ

1- Decline of the West By Oswald Spengler p. 501—507 Vol. II

انسان کے ارادوں اور خواہشوں کی تعمیل و تکمیل کر سکے۔ طرزِ فکر و عمل کی اس بنیاد پر مغرب کی متجسس روح نے ایجادات و انکشافات کا ایک لامتناہی سلسلہ شروع کر دیا اور دیکھتے دیکھتے نیچے سے اوپر تک ساری معاشی بنیادوں کو بدل کر رکھ دیا۔ اب 'قدرت' خدمات انجام دینے کے بجائے صرف و محض غلام بن چکی تھی اور اب اس کا کام ہارس پاور کے معیار سے ناپا جانے لگا تھا۔ مشین نے واقعی فرد کی قوتوں میں بے حساب اضافہ کر دیا تھا۔ اب 'کام' ایک عظیم نقطہ بن کر اخلاقی فکر کا جزو بن گیا تھا۔ سارے فکری دھارے' ساری قوتیں' سارے عوامل اسی کے تابع ہو گئے تھے۔ نتیجہ یہ ہوا کہ اس نے خدا اور اخلاقی روح کو تخت سے اتار دیا اور خود اس کی جگہ لے لی۔ اب مشین خدا بن چکی تھی۔ اب فاؤسٹ کی شبیہہ پر پیدا ہونے والا انسان خود اپنی تخلیق کا غلام بن چکا تھا۔ مشین نے زندگی کی ترتیب و تنظیم کو ایک ایسے راستہ پر ڈال دیا کہ جہاں آدمی نہ ٹھہر سکتا تھا اور نہ واپس ہو سکتا تھا۔ یہاں پہنچ کر ساری تہذیب' سارا کلچر صرف خارجی ترقی پر فخر کرنے لگا اور ساتھ ساتھ مشین کے جال میں پھنس کر شدید کرب کے ڈھا دینے والے دکھ کے تلے کراہنے لگا۔

آج مشین خدا بن کر روح و اخلاق کے تصور سے بے نیاز' دولت کے سہارے خون کی ہولی کھیل رہی ہے اور ساری انسانی قوتیں اسی کام میں مصروف ہیں۔ اسی بات کو محسوس کر کے مغرب کے ایک جرمن مفکر شوائٹزر[1] نے کہا کہ ہماری تہذیب کا تباہ کن پہلو یہ ہے کہ یہ عدم توازن کا شکار ہے۔

1- Civilization and Ethics By Albert Schwitzer.

اس نے مادی اعتبار سے بہت ترقی کی ہے لیکن اس ترقی کی اس طور پر غلام ہو گئی ہے کہ خود مغرب کی روح اور اخلاقی شخصیت مردہ ہو گئی ہے۔ اسی لئے تہذیب کا یہ مقصد کہ وہ فرد کو زندہ رکھے اور اسے کامل بنانے میں مدد دے از کار رفتہ ہو کر معدوم ہو گیا ہے۔ اب مغرب کا انفرادی وجود بڑھا اور ضعیف ہو گیا ہے اور شخصیت کی تعمیر ایک دشوار امر بن گیا ہے۔ وہ یہ سوال پوچھتا ہے کہ کیا اب ہم روح کے اس نظریے کو ہمیشہ ہمیشہ کے لئے خیرباد کہہ دیں گے جس کا مقصد فرد اور انسانیت کو کامل بنانا تھا۔ اگر ہم ایسا نہیں کریں گے اور زندگی کا اثبات اس سطح پر قبول نہیں کریں گے تو ہماری گرتی ہوئی تہذیب ایک ڈوبتے ہوئے جہاز کی طرح دیکھتے ہی دیکھتے ڈوب جائے گی۔ اس عمل سے شوائٹزر مغربی تہذیب میں ایک نئی اور مخلص تحریک کا خواہش مند ہے تاکہ دنیا کی قیادت اس طرح مغرب کے ہاتھوں میں باقی رہے۔ آج مغرب کا ہر دانشور اسی آہ و بکا میں مصروف ہے۔ ایک طرف ایذرا پاؤنڈ چیخ چیخ کر کہہ رہا ہے کہ مغرب کی تہذیب بیمار ہے[1] اور دوسری طرف یہ کہا جا رہا ہے کہ اب مغرب ایک ایسے انبوہ کی شکل اختیار کر گیا ہے جس کی روح اکیلی ہے۔ جہاں مقبولیت ہر چیز کا واحد معیار ہے۔ جہاں ہر چیز کیپسول کی شکل اختیار کر چکی ہے۔ جہاں فرد غائب ہے اور کمیٹی نے اس کی جگہ لے لی ہے۔ جہاں آدمی مر چکا ہے۔ انسانی رشتے کمزور ہو کر ٹوٹ رہے ہیں اور تنظیمی آدمی نے حقیقی آدمی کی جگہ لے لی ہے۔ "ایسا معلوم ہوتا ہے کہ تقریباً ساری اینگلو سیکسن قوم اور خاص طور پر امریکہ میں' فرد نے اپنی قوت کو گم کر دیا ہے۔ وہ اب شہد کی مکھیوں اور چیونٹیوں کی طرح

1- Guide to Kulchur By Ezra Pound.

سماجی کیڑے مکوڑے بن کر رہ گیا ہے"[1] ابتذال کا ایک سیلاب ہے جو امڈا چلا آتا ہے[2] معاصر انسان عام طور پر محسوس کرتا ہے کہ اس کی زندگی معنی سے خالی اور سطحی و بے لطف ہے۔ وہ اپنے ماضی سے، اپنے کام سے، اپنی برادری سے اور غالباً خود اپنی ذات سے کٹ چکا ہے۔ اب اس کے پاس وقت ہے جسے مارنا ہے ورنہ بصورت دیگر وقت خود اسے مار ڈالے گا"[3]

اتنی ترقی کے بعد انسان نے یہ پایا کہ اس کی روح راستہ بھول گئی اور اب بھٹکی بھٹکی بدروح بن کر ساری انسانیت کو خوفزدہ کرتی پھرتی ہے۔ مغرب روحانی اقدار کے احساس سے عاری ہے لیکن ہمارے اندر آج بھی روحانی اقدار کا احساس شدت کے ساتھ باقی ہے۔ وہ ہماری شخصیت اور ہمارے مزاج کا حصہ ہے۔ یہ اس دور میں ہماری قوت بھی ہے اور ہماری کمزوری بھی۔ کمزوری ان معنی میں کہ ہم نے اسے سکونی اور مردہ بنا کر زندگی کے سوتے سے الگ رکھنے کا عمل کیا ہے اور قوت اس لئے کہ مغرب کا حشر دیکھ کر اس کے سہارے ہم اپنے نظام خیال کا ایک نیا در بار جا سکتے ہیں۔ یہ میرا ایمان ہے کہ انسانی ترقی کے لئے مادی ترقی بنیادی اہمیت رکھتی ہے۔ کوئی کلچر اس کے بغیر زندہ نہیں رہ سکتا۔ معاشرتی انصاف، دولت کی مساوی تقسیم، اجارہ داری کا خاتمہ، زندگی میں ترقی کرنے کے لئے یکساں مواقع اور انسانی مساوات اس دور کی وہ ترقی پسند قوتیں ہیں جن کے دائرے میں اس صدی کی ساری تاریخ گردش کر رہی ہے۔

---

1. Rogers Fry Ref. : 'Masscult and Midcult' By Dwight Macdonald.
2. Masscult and Midcult.
3. Mass Culture : By Bernard Rozenberg p—7

کوئی تاریخی عمل اس دائرے سے باہر ممکن نہیں ہے۔ ہمارے ہاں صورت حال یہ ہے کہ ان میں سے کوئی چیز بھی ہمارے کلچر میں زندہ طور پر موجود نہیں ہے۔ ہمارا اخلاقی انسان ایک الگ شخصیت رکھتا ہے اور حقیقی انسان ایک الگ شخصیت رکھتا ہے اور ہر انسان میں یہ دو انسان ایک دوسرے سے پیٹھ موڑے الگ الگ بیٹھے ہیں اور دونوں کمزور و نڈھال ہیں۔ اس عمل نے اخلاقی شخصیت کو زندہ رکھنا دشوار تر بنا دیا ہے۔ آخر اخلاق اور حقیقت الگ الگ رہ کر کیسے زندہ رہ سکتے ہیں؟۔ ہمارا مسئلہ یہ ہے کہ ان دونوں کو ایک جان کیسے بنایا جائے۔ یہ کام ملک کے سارے دانشوروں کا ہے جو آزادی کے ساتھ اس موضوع پر مصلحت اور خوف سے بلند ہو کر اپنے خیالات کا اظہار کریں تاکہ ایک طرف آزاد خیالی کی ٹھوس، سنجیدہ روایت قائم ہو، سوچنے کا راستہ نکلے اور خیال اپنے خدوخال واضح کرے۔ اس روایت کے نہ ہونے کی وجہ سے ہم انفرادی اور اجتماعی طور پر سسی فس[1] کی طرح بے معنویت کا شکار ہیں جسے یونانی اساطیر کے مطابق دیوتاؤں نے یہ سزا دی تھی کہ وہ ایک بڑی سی بھاری چٹان ڈھکیلتا ہوا دامنِ کوہ سے فرازِ کوہ تک لے جائے۔ پھر اسے نیچے ڈھکیل دے اور پھر اسے اوپر لے جائے۔ آزادی کے بعد سے ہم بھی فکر و عمل کی سطح پر یہی کر رہے ہیں۔ لیکن سسی فس جب تھکے پاؤں آہستہ آہستہ چٹان کو نیچے ڈھکیل کر واپس آتا ہے تو وہ سوچتا ہے اور یہی سوچ اس کے اندر ایک نیا شعور پیدا کرتی ہے۔ اسی سوچ کے ذریعے وہ چٹان سے زیادہ قوی اور اپنے مقدر سے بلند ہو جاتا ہے۔ یہی سوچ ہمیں چٹان سے زیادہ قوی اور اپنے مقدر سے

---

1. The Myth of Sysyphus – By Albert Camus p. 96

بلند کر سکتی ہے۔

میں نے خیال اور مسائل کے اس جنگل میں تنہا سیر کی ہے اور اس سیر کے وہ اثرات جو میری روح پر مرتب ہوئے ہیں اور وہ روح جو میں نے اس جنگل میں دیکھی ہے آپ کے سامنے پیش کر دی ہے۔ اگر اس روح کے مطالعے سے آپ کے اندر قومی سطح پر فکری مسائل کے اس جنگل کا شعور پیدا ہو گیا اور آپ سوچنے کی طرف مائل ہو گئے تو ہم دیکھیں گے کہ سارا جنگل انگڑائی لے کر بیدار ہو جائے گا اور اسی جنگل سے ہماری قومی روح اپنے خد و خال ابھارے گی۔ اقدار کا زندہ نظام سر نکالے گا اور ایک نیا نظام خیال روحانی اقدار اور مادی خوشحالی کے شفیت رشتے میں پیوست ہو کر ہماری زندگی میں معنی و مقصد کی آگ روشن کر دے گا۔ پاکستان کی تخلیق کا یہی مقصد تھا اور اسی آدرش کو سامنے رکھ کر ہم نے ایک نئی مملکت کی بنیاد رکھی تھی۔ ۱۹۴۷ء کے بعد ہماری ایک ہزار سالہ تاریخ ہمارا انتہائی معنی خیز، مشکل اور آخری امتحان لے رہی ہے۔ اس امتحان کے نتیجے میں یا تو ہمارے ہاں ایک نشاۃ الثانیہ کا آغاز ہو گا یا پھر کبھی نہ ٹوٹنے والی نیند کا۔

(مشہور آفسٹ پریس کراچی)